Zadosyćuczynienie (satisfactio) Chrystusowe.

(Ciąg dalszy.)

I.

Człowiek był stworzon na to, by Boga uwielbiał i sam był szczęśliwy: przez grzech Bóg został obrażon, a człowiek unieszczęśliwion niewysłowienie. Obraza Boga była tak wielka, że żadna moc stworzona nie zdołała jéj zmazać zadosyćuczynieniem. Ale i szkoda, którą człowiek poniósł, była tak wielka, że moc stworzona nie zdołała jéj naprawić: Bóg mógł ją naprawić łaską swoją. Tę łaskę mógł dać i bez wszelkiego zadosyćuczynienia lub też za zadosyćuczynieniem niedoskonałem; ale dla człowieka było zaszczytniéj, żeby to co z własnéj winy utracił, otrzymał znowuż własną zasługą; i było to oraz z większą chwałą Boga, żeby człowiek wrócił doń drogą zupełnego zadosyćuczynienia. Dla tego Bóg, którego miłosierdzie nieskończone, i który w rodzaju ludzkim w nader cudowny sposób chciał się uwielbić, dał to człowiekowi, iżby własną zasługą i drogą zadosyćuczynienia jak najdoskonalszego mógł wrócić do Boga. Posłał więc jednorodzonego Syna swojego na świat, żeby w ludzkiéj naturze stał się Głową i źródłem łask dla wszystkich ludzi, żeby zasługami swymi, to znaczy, łaską przez Siebie wysłużoną, upadłą naturę uzdrowił i zadosyćuczynieniem swojem obrazę zmazał, zrównoważył. Owóż Chrystus jako Bóg-Człowiek w jednym i drugim razie, to jest pod względem naprawienia szkody i pod względem zgładzenia obrazy, był Pośrednikiem jak najdoskonalszym tak, że doskonalszego nie można sobie pomyśleć. Jedno i drugie dokonał męką i śmiercią swoją krzyżową. A że dokonał jedno i drugie, więc ta męka i śmierć jego przedstawia się z dwojakiéj strony: z jednéj — gładzi, maże obrazę, z drugiéj naprawia szkodę. Pytanie tylko, czy to zadosyćuczynienie było pod jednym i drugim względem zupełnie doskonałe, a więc, czy pod względem obrazy to zadosyćuczynienie samo z siebie odpowiadało wszystkim wymogom, wszystkiemu rygorowi sprawiedliwości; a pod drugim, czy to zadosyćuczynienie rozciąga

się na wszystkich ludzi bez wyjątku, na wszystkę ich winę i na wszystkie kary za grzechy. Czyli obaczmy, jakie jest to zadosyćuczynienie pod względem ekstenzywnym, zewnętrznym, i pod względem wewnętrznym, intenzywnym.

Zadosyćuczynienie tedy Chrystusowe — taka jest teza nasza — rozciąga się: 1) na wszystkich ludzi, i tych co żyli przed Chrystusem, i tych co żyli za jego czasów, i tych co po nim żyć będą, i tych co przez zasługi jego zbawieni, i tych, co mimo tych zasług, nie będą zbawieni; 2) na wszystkie grzechy ludzkie bądź osobiste, bądź na grzech dziedziczny, pierworodny; 3) na wszystkie kary za grzechy, doczesne i wieczne.

1. Pismo św. najpierw na niezliczonych miejscach poświadcza, że zadosyćuczynienie Chrystusowe dostatecznością swoją wszystkich obejmuje ludzi. „Bóg chce, aby wszyscy ludzie byli zbawieni i przyszli do poznania prawdy" (I Tim. 2, 4). Dla tego po upadku Adama posłał Syna swego na świat, aby był jeden pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus, który samego siebie dał na odkupienie za wszystkich (Ibid. 2, 5, 6). Wszystkie łaski, których ludzie od upadku dostępują, spływają na nich przez tego jednego pośrednika. Jak w Adamie wszyscy umarli, tak i w Chrystusie wszyscy ożywieni będą (I Cor. 15, 22). Jak więc Chrystus siebie samego zowie jedynym nauczycielem (Mat. 23, 8) i Apostołów swoich posyła na świat z rozkazaniem, aby nauczali wszystkich ludzi, tak też jako drugi Adam i Głowa rodzaju ludzkiego dla wszystkich wysłużył łaski, które wszyscy w Adamie byli utracili, i wziął na siebie grzechy wszystkich i uczynił za nie zadość, jak wszyscy w rodzicu swoim i przez grzech jego stali się byli grzesznymi.

Różnica, jaka dotychczas istniała między ludem bożym a poganami, miała ustać w Chrystusie, który jest końcem zakonu. Osobistą swą działalność Odkupiciel chciał wprawdzie Izraelowi tylko poświęcić, ale odkupienie miało być dla wszystkich, i wszystkich chciał pociągnąć do siebie, skoro podwyższon zostanie. Dla tego przy śmierci jego rozdarła się zasłona kościelna, i do Efezów, z pogan nawróconych może mówić Apostół: „Teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzyście niekiedy byli daleko, staliście się blisko we krwi Chrystusowéj. Albowiem on jest pokojem naszym, który oboje jednem uczynił, i średnią ścianę przegrody rozwalił, nieprzyjaźń, w ciele swojem. I zakon przykazania wyrokami skaziwszy, aby dwu stworzył w samym sobie w jednego nowego człowieka, czyniąc pokój. I pojednał obudwu w jednem ciele z Bogiem przez krzyż, umorzywszy nieprzyjaźń w samym sobie (2, 13—16).

Za wszystkich ludzi umarł Chrystus, boć przyszedł szukać i zbawiać co było zginęło. I poganom objawia swe narodzenie, i pierwiastki ich prowadzi do żłóbka betleemskiego. Przesłaniec jego, Jan Chrzciciel, wskazuje nań jako na Baranka, który gładzi grzechy świata.

A najwyraźniéj, jeśli być może, Apostół Paweł św. naucza, iż Chrystus za wszystkich poniósł śmierć: „Jeśli jeden za wszystkie umarł, tedy wszyscy umarli. A za wszystkie umarł Chrystus (2 Cor. 5, 14, 15). To znaczy: Jeżeli jeden umarł w zastępstwie wszystkich, to to tyle znaczy, musi znaczyć moralnie, według sprawiedliwéj oceny, jak gdyby wszyscy byli umarli; owóż Chrystus umarł za wszystkich, więc zadosyćuczynienie jego przez śmierć ma walor, moc i wartość dla wszystkich.

Te świadectwa Pisma potwierdza i Tradycya Kościoła. Byłoby za długo przytaczać wszystkich Ojców greckich i łacińskich. Przywiedziemy kilku tylko, którzy równocześnie tłómaczą, dla czego mimo to nie wszyscy będą zbawieni. Św. Leon W. pisze: „Wylanie krwi sprawiedliwego miało tak wielką dzielność ku usprawiedliwieniu, było tak bogate ku zapłacie, że gdyby wszyscy jeńcy wierzyli w Odkupiciela swojego, ani jeden nie jęczałby w pętach tyrana: Effusio pro injustis sanguinis justi tam potens fuit ad privilegium, tam dives ad pretium, ut si universitas captivorum in Redemptorem suum crederet, nullum tyrannica vincula retinerent. *Sermo* 64 c. 3. Tenże Papież zwracając się do żydów i do Judasza, tak ich apostrofuje: „Merito soli non habetis, quod omnibus perire voluistis. Et tamen tanta est nostri bonitas Redemptoris, ut etiam vos possitis consequi veniam, si Christum Dei Filium confitendo illam parricidalem malitiam relinquatis... Quod remedium nec te Juda transiret, si ad eam poenitentiam confugisses, quae te revocaret ad Christum, non quae instigaret ad laqueum. *Sermo* 52.

Na zarzut tedy, że przecie mimo zadosyćuczynienia męki Jezusowéj nie wszyscy ludzie będą zbawieni, należy odpowiedzieć, iż trzeba rozróżniać między dostatecznością a skutecznością tego zadosyćuczynienia. Co do sufficiencyi, dostateczności, to zadosyćuczynienie jest doskonałe — ekstenzywnie, boć za wszystkich dał je Chrystus; lecz do skuteczności nie rozciąga się na wszystkich, tylko na tych, którzy tego doskonałego zadosyćuczynienia rzeczywiście stają się uczestnikami, którzy z tego źródła, dla wszystkich stojącego otworem, czerpią rzeczywiście. Przyczyna więc, wina, że nie będą zbawieni, jest w nich, nie w zadosyćuczynieniu Chrystusowem. I Augustyn św., którego praedestynacyanie nadużywali do błędnéj swéj nauki, stanowczo uczy tak samo, jak reszta Ojców. Przytoczmy choć parę

jego orzeczeń: Quantum in medico est, sanare venit aegrotum. Ipse se interimit, qui praecepta medici observare non vult. Venit Salvator ad mundum. Quare Salvator dictus est *mundi*, nisi ut salvet mundum, non ut judicet mundum? Salvari non vis ab ipso, ex te judicaberis... Projecit (Judas) pretium argenti quo ab illo Dominus venditus erat; non agnovit pretium, quo ipse a Domino redemptus erat.

Z tem wszystkiem już za życia swego Augustyn św. musiał się bronić naprzeciw zarzutowi predestianizmu. Ale dopiero po śmierci jego wybuchnął na dobre spór w téj mierze. W wieku IX Gottschalk wydobył znowu na wierzch błędy predestianistów, ucząc, że dwojaka jest predestynacya: jedna ku zbawieniu, druga ku potępieniu, a jedna i druga absolutna, bezwarunkowa, to znaczy: przeznaczeni do żywota nie mogą zginąć, przeznaczeni na śmierć wiekuistą nie mogą być zbawieni i muszą grzeszyć. Chrystus cierpiał tylko za wybranych a cierpiał bezwarunkowo, czyli, że dla śmierci jego muszą być zbawieni.

Tę naukę Gottschalka potępił Synod w Moguncyi, następnie Synod w Quiercy. Ale niedługo potem zaostrzył się spór i niepokoił całe państwo Karolingów. Największymi adwersarzami jego byli Rabanus Maurus, Arcybiskup Mogunecki, i Hinkmar z Rheims. Ciekawe te zkądinąd spory pomijamy jako należące do historyi. Byłoby i wonczas mniéj wrzawy i łatwiejsze porozumienie, gdyby była istniała wyrobiona terminologia teologiczna. Według terminologii późniejszéj nauka ta o odkupieniu Chrystusowem dla wszystkich tak się streszcza: Chrystus umarł za wszystkich ludzi bez wyjątków co do sufficyencyi, dostateczności, według skuteczności *(sec. efficaciam)* zaś tylko za Wybranych. Za wszystkich według dostateczności, czy oni żyli przed czy po Chrystusie, nie tylko dla tego, że cena, okup, jaki Chrystus dał przez swe zadosyćuczynienie, dla wszystkich jak najzupełniéj wystarczał, lecz i dla tego, że Chrystus okup ten, tę cenę dał za wszystkich w téj intencyi, aby wszystkim służyła, i że Ojciec niebieski przyjął ten okup za wszystkich, że więc dla ofiary Chrystusowéj wszystkim ludziom spływały i spływają łaski, że więc nie w niedostateczności zadosyćuczynienia Chrystusowego leży przyczyna, iż ci co idą na zatracenie, nie będą zbawieni. Od téj powszechności odkupienia Chrystusowego nie byli wykluczeni nawet ci, co czasu śmierci Chrystusowéj byli już potępieni, dopóki żyli na ziemi, bo łaski, które wonczas spływały na nich, spływały jedynie dla męki i śmierci Chrystusowéj jako merytorycznéj i satisfaktorycznéj przyczyny, więc ostatecznie byli potępieni dla tego, że z tych łask nie korzystali. Co do skuteczności zaś — mówią teolodzy — Chrystus cierpiał tylko za Wybranych; cho-

ciaż bowiem zasługi zadosyćuczynienia Chrystusowego u wszystkich wiernych jakiś skutek wywierają, tojednakowoż skuteczność tę, jaką Chrystus w męce swojéj za nas miał na oku, mają u Wybranych, w których natura ludzka zupełnie bywa naprawiona i takiéj chwały, takiego blasku dostępuje, że onę pierwotną chwałę i blask pierwotny, w jakim Adam był stworzony, o wiele przewyższa.

Rozróżnianie między dostatecznością a skutecznością ma swą podstawę w rozróżnianiu między potencyą a aktem szkoły Arystotelowéj. Arystotelesowa nauka, a więc i Tomistów wywodzi, że wszystkie rzeczy składają się z potencyi i z aktu, dla tego też zdolne odmiany, a więc i udoskonalania się. Doskonalą się, gdy z potencyi przechodzą w akt. Owóż było stósownem, żeby Bóg środki zbawienia dał nam na sposób wszystkich innych rzeczy, zwłaszcza gdy chciał, żebyśmy my samiż spółdziałali na zbawienie nasze. W tem właśnie było miłosierne nachylenie się ku nam, kondescendencyą do naszego sposobu i rodzaju. I dla tego dał nam one środki zbawienne tak, iżby i w nich zachowana była właściwość rzeczy ziemskich, to znaczy: dał nam je najpierw w potencyi, a potem w akcie, najpierw co do sufficyencyi, a potem i co do skuteczności; co do potencyi, możebności, czyli dostateczności w wszystkiem bez wyjątku, iż wszyscy mogli być zbawieni; zaś co do aktualnéj skuteczności tym tylko, u których spełnią się warunki, w jakich według miłosiernego i sprawiedliwego rozrządzenia bożego potencya miała przejść w akt. Bóg albowiem tak urządził, żeby rzeczy stworzone z niczego, mając dojść do przeznaczonéj im doskonałości, przechodziły drogą potencyi, i żeby celem osiągnięcia onejże doskonałości przykładały się dane im władze i wolne tychże władz używanie. Jeżeli przyczyna stworzona nie czyni tego, co w porządku od Boga ustanowionym czynić powinna, tedy celu nie osięgnie. Tedy więc wszystka wina jest w stworzeniu, bo wszystko, co od Boga pochodzi, zdolne jest stworzenie doprowadzić do ostatecznego przeznaczenia i ten cel ostateczny byłby też osiągnięty pod rządem bożym, gdyby ze strony stworzeń nie było przeszkody bądź przez nieczynność, bądź przez działanie przeciwne, przewrotne. Jeżeli Bóg przeszkody takie usuwa, to działa miłosiernie, ale nie byłby niesprawiedliwym, gdyby ich nie usuwał. Dla czego tu je usuwa, a gdzieindziéj nie usuwa, w tem tajemnica łaski jego i wybrania. Miłosiernie działa, dając naturę, działa miłosiernie, gdy tę naturę do porządku łaski podnosi; ale nie działa niesprawiedliwie, jeżeli gołéj naturze odmawia łaski, i nie niesprawiedliwie wtedy, jeżeli skutkiem albo po nadużyciu łaski nowéj

już łaski nie daje; natura bowiem, przyrodzenie nie ma prawa do łaski nadprzyrodzonéj, tem mniéj nadużycie łaski.

Herezyą predestynianistów odnowił Luter i Kalwin. Sobór Trydencki tedy określił naukę katolicką na sesyi 6 w rozdziale 2.

Mimo to Janseniusz na nowo wywlókł starą herezyą predestynistów, twierdząc, że to błąd semipelagianów utrzymywać, iż Chrystus za wszystkich poniósł śmierć. Błędy Janseniusza i zwolenników jego potępił Innocenty X i Aleksander VII.

Według nauki katolickiéj ofiara zadosyćuczynienia Chrystusowego jest powszechnem lekarstwem dla całego rodu Adamowego. Że dziatki umierające bez chrztu i dorośli, co nigdy o Chrystusie nie słyszeli, lekarstwa tego nie dostępują, a więc nie są wybawieni od śmierci, temu nie winno lekarstwo, nie winna też Opatrzność boża zawsze mądra, zawsze sprawiedliwa i zawsze miłosierna, ale drogi, które w poszczególnych wypadkach są niezbadane, są nam niewiadome. Ci zaś, co do wiary chrześciańskiéj powołani, mogą ztąd poznawać, że i po zadosyćuczynieniu Chrystusowem, danem za wszystkich, dla każdego z osobna, jest to niezasłużoną łaską, jeżeli tego zadosyćuczynienia rzeczywiście stają się uczestnikiem. A z tego, że niejeden dostąpiwszy przez chrzest zasług Chrystusowych, jednak pójdzie na potępienie, mamy wyrozumieć, że i wytrwanie w sprawiedliwości, w usprawiedliwieniu, zawisło od łaski bożéj.

Należy bowiem zawsze wystrzegać się błędu semipelagianów, jakoby Bóg zbawienia wszystkich chciał w sposób zupełnie jednakowy, i jakoby Chrystus w jednakowy sposób umarł za wszystkich tak, iżby nie było żadnéj różnicy między ludźmi, iżby więc jedynie od ich woli zależało, że jedni z tego źródła łask otwartego dla wszystkich czerpią i będą zbawieni, że jedni czerpią z tego źródła obficie i stają się wielkimi Świętymi, drudzy zaś mniéj obficie, i dla tego na niższym są stopniu. Gdyby tak było, toby nie było tajemnicy łaski i wybrania. Przed tym błędem ostrzegał Prosper w liście do św. Augustyna, że: universis hominibus propitiationem, quae est in sacramento sanguinis Christi, sine exceptione esse propositam, ut quicunque ad fidem et ad baptismum accedere voluerint, salvi esse possint... ut et qui voluerint, fiant filii Dei, et inexcusabiles sint, qui fideles esse noluerint, quia justitia Dei in eo sit, ut qui non crediderint, pereant; bonitas in eo appareat, si neminem repellat a vita, sed *indifferenter* universos velit salvos fieri et in agnitionem veritatis venire.

Prawda katolicka leży w środku między dwoma ekstremami: między błędem predestynistów, a między semipelagianizmem. Już Apo-

stół stwierdza ją wyraźnie, mówiąc, że Bóg jest Zbawicielem wszystkich ludzi, ale przedewszystkiem wierzących (I Tim. 4, 10). Jest Zbawicielem osobliwie wierzących, gdyż i im miłość swoję okazuje nie tylko w tem, że im daje lekarstwo dla wszystkich przeznaczone, lecz że krom tego łaską swoją sprawia, iż tego środka odkupienia rzeczywiście dostępują, iżby, jeżeli wytrwają, i cel swój ostateczny osiągnęli. A że wytrwają, to i w tem jest łaska boża. Wszystkie bowiem drogi Pańskie są miłosierdziem i sprawiedliwością. W nieskończonem miłosierdziu swojem Bóg jednorodzonego Syna swojego dał za wszystkich; Chrystus krwią swoją odkupił wszystkich, dając za wszystkich okup według rygoru sprawiedliwości dostateczny. Ale miłosierdzie boże jest i w obec każdego z osobna, gdy stawa się uczestnikiem tego powszechnego okupu. Jest słuszną i sprawiedliwą, by każdy dostąpiwszy sprawiedliwości, czynił też uczynki sprawiedliwości i do zbawienia przykładał się, ile może; jest miłosierdzie, gdy go Bóg na téj drodze utrzymuje i daléj prowadzi, iżby walcząc wytrwale, doszedł tam, gdzie może wziąć koronę sprawiedliwości.

Obaczmy teraz, jak zadosyćuczynienie Chrystusowe rozciąga się według swéj dostateczności na wszystkie dzieci Adamowe, czyli, jak to zadosyćuczynienie wszystkę winę, którą każdy grzesząc, przed Bogiem zaciąga, zdolne jest zupełnie zmazać, zgładzić, i jak gładzi, że każdy, kto się tego zadosyćuczynienia staje uczestnikiem, nie potrzebuje już płacić nic a nic.

Długi, winy, *debita*, które grzeszny człowiek ma zapłacić Bogu, są wina, culpa, i kara; wina, gdyż człowiek odwrócił się od Tego jako ostatecznego końca swojego, dla uwielbienia którego jest stworzon z wszystką istnością swą; — kara, gdyż tak Bóg urządził i ustanowił, iż duch rozumny nawet i w odwróceniu się swojem od Boga, Dobra najwyższego, w marnotrawieniu wszystkich swych władz dla rzeczy stworzonych, wbrew własnéj woli musi uwielbiać Dobro najwyższe, to jest w tym porządku, w którym musi zostawać według sprawiedliwości boskiéj. Wina jest albo wina dziedziczna, skutkiem któréj ludzie dla przestępstwa pierwszego rodzica w źródle swem przyrodzonem odwróceni są od Boga jako końca swego przyrodzonego, — i wina osobista, gdy własnym uczynkiem Boga obrażają. Kara zaś jest albo wieczna, albo doczesna.

Czy więc zadosyćuczynienie Chrystusowe według dostateczności swojéj rozciąga się na wszystkie one długi, winy?

Przedewszystkiem to pewna, że zadosyćuczynienie Chrystusowe

rozciągało się na wszelką winę grzechową (reatus culpae), że więc nie ma grzechu, któryby nie mógł być odpuszczonym, lub dla zgładzenia którego Chrystus nie był się ofiarował. Że obejmowało grzech pierworodny, to Pismo św. wyraźnie poświadcza, i tak naucza zawsze Kościół. I owszem, teologowie uczą nawet, że Chrystus przyszedł więcéj i głównie dla grzechu pierworodnego, niżeli z powodu osobistych grzechów ludzkich: in quantum — powiada św. Tomasz — *bonum gentis divinius* et eminentius est quam bonum unius.

Ale chociaż Chrystus przyszedł dla zgładzenia grzechu pierworodnego, to przecież przyszedł i umarł na krzyżu dla tego, by i za wszystkie grzechy osobiste ludzi, i za największe i najcięższe, dać zadosyćuczynienie. Mocą zadosyćuczynienia mogli nawet i krzyżownicy, mogli nawet żydzi, którzy Mesyasza swojego wydali poganom, mógł nawet Judasz, który go zdradził, dostąpić odpuszczenia; a że mimo tego i za ich grzechy zadosyćuczynienia zginęli, temu winna ich woli zatwardziałość. Toż rozumie się i o onych słowach Chrystusowych, że wszystkie grzechy mogą być odpuszczone naprzeciw Synowi (w ludzkiéj naturze, gdyż jako Bóg porówno z Ojcem i Duchem św. bywa obrażon) z wyjątkiem grzechu czyli bluźnienia Duchowi św., bo i ten mógłby być mocą zadosyćuczynienia odpuszczon, kiedyć ono dane jest za wszystkie grzechy, które człowiek może popełnić; jeżeli zaś ten grzech faktycznie nie bywa odpuszczon, to ztąd pochodzi, iż jest wymierzon naprzeciw Duchowi św., o ile jest Dawcą i Sprawcą skarbów zasług Chrystusowych mocą zadosyćuczynienia jego. Mając na uwadze Ducha św. jako Boga tylko, to żaden grzech nie godzi weń więcéj, niż w Ojca i Syna; lecz o ile jest on Darem dla ludzi, to zatwardziałe opieranie się skuteczności łask jego jest grzechem osobliwie naprzeciw Duchowi św. skierowanym; więc ten grzech naprzeciw Duchowi św. nie bywa odpuszczon nie dla tego, że wielki, lecz dla rodzaju swojego osobliwego, gdyż nie jest niczem inszem, jeno zatwardziałem i stanowczem opieraniem się téj boskiéj działalności łaski, za pomocą któréj grzesznik mógłby w rzeczy saméj dostąpić odpuszczenia. Jużcić nie można mówić, iżby Bóg nie mógł przełamać tego uporu, iżby wszechmocą i mądrością swoją i najzatwardzialszego grzesznika nie mógł nakłonić do tego, żeby znów o własnéj woli zwrócił się do dobrego i pokochał to dobre; mówiąc absolutnie, Bóg mógłby to sprawić; wszelako mocą *potentia ordinaria* nie może, to znaczy: w aktualnym rzeczy porządku nie ma nic takiego, coby zdołało usunąć rozmyślny i stanowczy opór woli stworzenia naprzeciw wpływaniu łaski boskiéj. Gdyby zaś człowiek

nie opierał się, toby i wina jego nie wiedzieć jak wielka mogła być zgładzona dla zadosyćuczynienia Chrystusowego.

Ponieważ tedy zadosyćuczynienie Chrystusowe dane jest za wszystkę winę grzechów i samo z siebie zdolne wszelką winę zmazać, więc i ci, którzy w Chrystusie są wszczepieni a więc mają udział w zadosyćuczynieniu i w zasługach jego, odbierają natychmiast darowanie wszelkiéj winy grzechowéj, co Apostół wyraża słowy, iż usprawiedliwieni z wiary mają pokój z Bogiem (Rom. 5, 1). Pojednani są i mają pokój z Bogiem, ponieważ usunięty *reatus culpae*, który co do istoty swéj jest w tem, iż stworzenie odwraca się od Boga, jako celu ostatecznego, stawa w przeciwieństwie do Boga, który siebie samego musi mieć za cel ostateczny; dla tego zagniewany jest na grzesznika. Razem z *reatus culpae* gładzi się i kara wieczna, nieodłączna od téj winy, *reatus poenae aeternae*, która przedewszystkiem jest w tem, że stworzenie skutkiem śmierci pozostaje nieodmiennie w odwróceniu się od Boga, źródła wszystkiego dobra i wszystkiéj szczęśliwości, a więc w utracie Dobra najwyższego.

Wszelako kwestya nasza nie wyczerpana jeszcze. Ponieważ bowiem grzech jest nie tylko odwróceniem się od Boga, od Dobra najwyższego i nieprzemiennego, lecz oraz i nieporządnym zwróceniem się do dobra przemiennego, do stworzenia jakiego, dla tego porządek sprawiedliwości wymaga, żeby grzesznik poniósł karę nie tylko wieczną, lecz i doczasową, żeby utracił nie tylko wiekuiste Dobro, lecz żeby także poniósł karanie od stworzeń, których nadużywał i które stawiał wyżéj ponad źródło wszelakiéj szczęśliwości. Dla tego to pierwsi rodzice nasi, utraciwszy łaskę uświęcającą, nie tylko stali się łupem śmierci wiecznéj, lecz i śmierci ciała, chorób i utrapień ciała, nie mniéj łupem pożądliwości zmysłowéj natury, nadto wygnani zostali z Raju rozkoszy, a ziemia miała odtąd rodzić im osty i ciernie. Podobnież za grzechami osobistymi idą w ślad i kary doczesne najrozmaitsze.

Mogłoby się więc zdawać, jakoby Chrystus za te doczesne kary nie dał zadosyćuczynienia za nie, a więc, że w tym przynajmniéj punkcie zadosyćuczynienie Chrystusowe nie jest zupełnie doskonałe, a więc że potrzebuje uzupełnienia przez nasze uczynki. Wszakże możnaby powiedzieć, że przecie doświadczamy wciąż na sobie onych kar doczesnych sprowadzonych na nas skutkiem grzechu Adamowego; doświadczają wszyscy, ochrzczeni i nieochrzczeni, doświadczają i najlepsi chrześcianie skutków onego wyroku: „W pocie oblicza twojego będziesz pożywał chleba, aż wrócisz do ziemi, z któréj jesteś wzięty.“ A daléj, Apostół mówi w liście do Kolossan o uzupełnieniu tego, czego męce

Chrystusowéj niedostawa (1, 24) — *adimpleo* ea, quae desunt passionum Christi in carne mea. Wreszcie, gdyby zadosyćuczynienie Chrystusowe było zupełne, tedyby uczynki nasze zadośćuczynienia były zbyteczne, jak nauczali Reformatorzy, co jednak sprzeciwia się wierze i praktyce katolickiéj, praktyce Kościoła, który n. p. nadaje odpusta.

Mimo to należy stanowczo stwierdzać, że Chrystus uczynił zadość i za kary doczesne. Jakie mamy dowody?

1. Ażeby Chrystus mógł był dać zadosyćuczynienie za grzechy ludzkie, wziął na się cierpienia ciała, i śmierć ciała. Gdyby był chciał nic więcéj jeno winę i karę wieczną zgładzić, to mógł był zadosyćuczynić i w inny sposób, n. p. aktem posłuszeństwa, i toby było niejako odpowiedniejszem. Jeżeli zaś chciał i za kary doczesne uczynić zadość, a więc jeżeli chciał odkupionych uwolnić od śmierci i od cierpień ciała, tedy odpowiedniéj było, żeby sam poniósł one cierpienia ciała.

2. Pismo św. powtarza niejednokrotnie, że Chrystus śmiercią swoją zwyciężył śmierć, śmierć ciała; toż powtarzają i Ojcowie św. Śmierć zaś ciała niewątpliwie jest karą za grzech, jest karą doczesną, owszem jest niejaką summą i zbiorowiskiem wszystkich kar doczesnych.

3. Kościół w Sakr. Pokuty zadające wprawdzie uczynki pokutne, uczynki zadosyćuczynienia, ale nie zadaje na Chrzcie, bo Chrzest gładzi i kary doczesne wszystkie. Ponieważ zaś ta moc Chrztu płynie z zadosyćuczynienia Chrystusowego, więc jasna rzecz, że zadosyćuczynienie Chrystusowe obejmuje i kary doczesne.

4. Wreszcie tak nauczają wszyscy teolodzy. Przytoczmy znowu św. Tomasza: „Kara doczesna — powiada — jest ta, która odbiera dobro jakie doczesne, a jest u człowieka dwojaka: jedna spólna ludzkiéj naturze, jak n. p. konieczność umierania, cierpiętliwość, bunt ciała naprzeciw duchowi itp. Téj karze ludzka natura podlega dla grzechu pierworodnego, chociaż to wszystko jest wypływem z przyrodzenia a faktycznie nastąpiło po utracie łaski niewinności. Owóż te kary Chrystus męką swoją odjął od wszystkich dostatecznie — *sufficienter* — chociaż nie od wszystkich skutecznie — *efficaciter;* od tych nie odjął, którzy w męce jego nie mają udziału. Ale nie uczynił tego tak, iżby te kary zaraz po męce jego od wszystkich były odjęte, lub od tych, którzy tajemnicę męki jego przyjmują, były natychmiast odjęte; dopiero na końcu świata będą one od wszystkich Świętych razem odjęte, gdyż te kary własne są przyrodzeniu, które jest jedno u wszystkich. Są inne kary, które ludzi osobno spotykają, i mają się do nich dwojako: raz są karami mszczącymi — poenae vindicativae — za winę,

gdyż wina domaga się kary; i pod tym względem Chrystus śmiercią swoją odjął wszystkie te kary dostatecznie, usuwając przyczynę ich. Ale do tego, żeby ktoś od tych kar był wolen skutecznie, potrzeba, iżby był uczestnikiem męki Chrystusowéj, co w dwojaki dzieje się sposób: najpierw przez Sakrament męki, to jest przez Chrzest, w którym z Chrystusem pogrzebieni bywamy na śmierć... i dla tego wszystka kara taka gładzi się przez Chrzest. Powtóre ktoś staje się uczestnikiem męki Chrystusowéj przez rzeczywiste równoupodobnienie z nim, to jest cierpiąc z cierpiącym Jezusem, a to dzieje się przez Pokutę. A że to upodobnienie dokonuje się przez nasze współdziałanie, więc bywa albo doskonale albo niedoskonale. Jeżeli upodobnienie jest doskonałe, tedy gładzi się kara zupełnie, bądź przez skruchę samą, bądź przez inne części pokuty. Dopóki atoli nie ma zupełnego upodobnienia, obowiązek poniesienia kary jakiéj, bądź tutaj, bądź w czyśccu trwa wciąż. — Rzeczone kary mają się inaczéj do tych, którym bywają nałożone jako lekarstwo, i pod tym względem kara doczesna nie jest przez mękę Chrystusową zniesiona lub zmniejszona, przeciwnie ona zwiększa się i rośnie w miarę rośnięcia miłości, o ile to do obecnego przynajmniéj odnosi się stanu, w którym możemy grzeszyć lub też robić postępy dla siebie i dla drugich; zaś w życiu przyszłem, u mety drogi, kara będzie zgladzona zupełnie mocą męki Chrystusowéj.

Z tego podaje się odpowiedź na argumenta przywiedzione na zdanie przeciwne. Kary, które w ochrzconym pozostają, a których źródłem grzech pierworodny, nie mają już charakteru kar mszczących, są karami leczniczemi, co od grzechu chronią a do cnoty pobudzają. Nasze zaś uczynki zadośćuczynienia nie są zbyteczne i próżne dla tego, że za grzechy po chrzcie popełnione nie ma innego sposobu dostąpienia uczestnictwa w zadosyćuczynieniu Chrystusowem, jeno przez pokutę, uczynki pokutne. Te uczynki nasze pokutne nie mają i nie mogą mieć na celu jakoby uzupełnienia, udoskonalenia zadosyćuczynienia Chrystusowego, lecz mają na celu jedynie aplikacyą, faktyczne przyczynienie zadosyćuczynienia Chrystusowego, które jest zupełnie dostateczne. Ażeby grzechy po chrzcie popełnione gruntownie zgładzić, mamy w ten i tylko w ten sposób stać się uczestnikami mocy męki Jezusowéj, boć słuszna przecie, iżby grzesznik, który własnym czynem złym zniweczył upodobnienie z Chrystusem na chrzcie sobie udzielone, to upodobnienie odzyskał nie inaczéj, jeno znowuż za własnem przyczynieniem się, to jest przez żal, dobrowolnie, z własnéj woli brzydząc się tem, co z własnéj woli był uczynił, i przez uczynki pokutne, jako naturalny skutek żalu.

Co się tyczy słów Apostoła: *Adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea,* to trudność w nich zawartą możnaby w podobnyż sposób usunąć, t. j. że Apostół mówi tu o aplikowaniu sobie przez uczynki pokutne zadosyćuczynienia Chrystusowego. Wszelako ze związku inaksze podaje się rozumienie: Apostół mówi nie o swych uczynkach pokutnych, lecz o swych pracach apostolskich, o trudach podjętych tym końcem, ażeby przez rozszerzanie ewangelii jak najwięcéj ludziom przyczyniać owoców męki Chrystusowéj; więc te prace nie tyczą zgoła dostateczności, jeno skutecznéj aplikacyi zadosyćuczynienia Chrystusowego. Chociaż bowiem zadosyćuczynienie Chrystusowe dane było za wszystkich i wszystkich ludzi obejmowało długi, winy, to jednak dwojaka była potrzebna praca, ażeby każdy z osobna w onem zadosyćuczynieniu miał udział: było potrzeba pracy Apostołów, ich pomocników i ich następców dla opowiadania wszystkim zbawienia dla wszystkich przez Chrystusa wysłużonego, dla pośredniczenia, dla przyczyniania tego zbawienia przez Sakramenta; z drugiéj strony było potrzeba pracy wiernych, gdyż chcąc zbawienia Chrystusowego dostąpić, powinni nie tylko wierzyć, lecz i przyjmować Sakramenta, za pomocą których duchowo wcielają się, wszczepiają w Chrystusa; nadto powinni i życie swoje ukształtować według wzoru Chrystusowego, iżby byli prawymi mistycznego jego ciała członkami i przez coraz ściślejsze jednoczenie się z Głową stawali się coraz doskonalszymi. To wszystko zaś nie tyka w niczem dostateczności zadosyćuczynienia Chrystusowego. Ta dostateczność, sufficiencia nie uzupełnia się, nie udoskonala przez to co służy jéj aplikowaniu, tak jak aplikacya przyczyn przyrodzonych (fizykalnych, chemicznych, fizyologicznych), konieczna do wywołania ich skutków, nie mnoży siły przyrodzone, lecz je suponuje i stósuje. Zadosyćuczynienie Chrystusowe w dostateczności swéj za wszystkie winy ludzkie jest zupełnie doskonałe i byłoby doskonałe, chociażby żaden człowiek nie czerpał z tego źródła. I owszem ta dostateczność jest nieskończona tak dalece, że gdyby ród ludzki rozpleniał się bez końca i gdyby grzechy ludzkie mnożyły się bez ustanku, mimo to zadosyćuczynienie Chrystusowe wystarczyłoby do zapłacenia win i kar wszystkich za te grzechy. Ale aplikacya, a więc też faktyczna skuteczność tego zadosyćuczynienia jest skończona, ograniczona, bo zależna od środków aplikowania ustanowionych. A do tych środków aplikowania należą i uczynki pokutne chrześcian, co nie może zadziwiać, gdy się rozważy, że wszystkie drogi Pańskie to miłosierdzie i sprawiedliwość, że przyczyna pierwsza w porządku jednym doskonała, mimo swéj doskonałości, nie wyklucza

przyczyn innych, od niéj zależnych; boć wszakże i Bóg, który przecie jest absolutnie pierwszą przyczyną, uwielbia się przeto, że stwarza przyczyny drugie, drugorzędne i przez nie cele swoje osięga. Chrześcianin czyni za grzechy swoje zadosyć nie tak, jakoby był od zadosyćuczynienia Chrystusowego niezależnym, lecz jak łaska, która go do czynienia pokuty pobudza, ze zadosyćuczynienia Chrystusowego płynie, tak pokuta tylko dla zadosyćuczynienia Chrystusowego ma wartość przed Bogiem i tylko dla niego jest przyjętą. To bowiem tylko ma wartość zadosyćuczynienia, zapłaty za kary doczesne, co chrześcianin czyni jako żywy członek mistycznego ciała Chrystusowego.

Tak zwani reformatorzy XVI wieku nie przeczyli doskonaléj dostateczności zadosyćuczynienia Chrystusowego, przeciwnie kładli na tę dostateczność wielki osobny przycisk, ale — na rzecz grzeszników. Onę ekstenzywną, zwierzchną doskonałość zadosyćuczynienia Chrystusowego rozumieli tak, że do skutecznéj aplikacyi jego ze strony człowieka nie potrzeba więcéj nic, jeno aktu wiary, albo raczéj jakiejś ślepéj i zuchwałéj dufności, że Bóg i bez wewnętrznéj odmiany będzie człowiekowi miłościw dla zadosyćuczynienia Chrystusowego, że mu to zadosyćuczynienie przypisze, chociażby człowiek wewnętrznie nie wiedzieć jak był grzesznym. Owóż sam goły akt wiary nie wystarcza nawet do zgładzenia grzechu pierworodnego; krom wiary potrzebny jest przecie i Sakrament wiary — Chrzest — przez który — według Apostoła — z Chrystusem pospołu jesteśmy pogrzebieni w śmierć (Rom. 6, 4), abyśmy pospołu z nim zmartwychwstali, w nowości życia chodzili, — omyci, poświęceni, usprawiedliwieni (I Cor. 6, 11). Żeby zaś do zgładzenia, do uwolnienia się od grzechów osobistych miał sam prosty akt wiary wystarczać, o tem nie ma żadnéj w Piśmie św. wzmianki, tego Kościół nigdy nie uczył. Przeciwnie, i Pismo i Kościół wciąż upomina grzesznika, by czynił pokutę i czynił godne owoce pokuty. A więc nie nauka katolicka o pokucie i zadosyćuczynieniu ze strony wiernych, lecz nauka herezyarchów potępiona przez Sobór Trydencki czyni ujmę zadosyćuczynieniu Chrystusowemu, bo je zniża do znaczenia prostego płaszczyka, pokrywy grzechów bez mocy istotnego zgładzenia grzechów, bez wewnętrznego uzdrowienia, naprawienia człowieka, bez mocy odnowienia i uświęcenia, pominąwszy już i ten wzgląd, że odmiatając własną pokutę, grzesznika nie powstrzyma się przecie od grzeszenia.

Wtrąćmy tu nawiasem kwestyą, czy zadosyćuczynienie Chrystusowe obejmowało i grzech złych Aniołów, przynajmniéj co do dostateczności, sufficiencyi.

Do błędów Oryginesa należał i ten, że Chrystus przyszedł i dla zbawienia demonów, cierpiał za nich, że wybawienie ich nastąpi w dniu ostatecznym, w dniu powszechnéj naprawy, *ἀποκαταστασις παντων*. Ojcowie św. naukę tę potępili, a mianowicie potępił ją piąty Sobór powszechny, jako naukę potworną. Błąd ten, którego źródłem gnostycyzm, a który rozszerzał głównie Marcion, energicznie odparł Tertullian: Homo perierat, hominem restituere oportuerat Ut angelum gestaret (żeby Chrystus wziął na się naturę aniołów) Christus, nihil tale de causa est. Nam etsi Angelis perditio reputatur in ignem praeparatum diabolo et angelis ejus, nunquam tamen illis restitutio repromissa est. Nullum mandatum de salute angelorum suscepit Christus a Patre. Quod Pater neque repromisit, neque mandavit, Christus administrare non potuit. *De carne Christi*, c. 14.

Ale chociaż Ojcowie św. zgadzają się jednomyślnie co do tego, że Chrystus nie przyszedł dla odkupienia złych Aniołów, to jednak znajdziem u nich niejakie wachanie się w kwestyi, czy ze skarbu zasług Chrystusowych żadna a żadna nie spłynęła łaska na dobrych Aniołów, n. p. ta, że zachowani są od upadku i od kary razem ze złymi. Trudność bowiem nastręczają dwa miejsca w liście do Efezów (1, 10), gdzie Apostół powiada, że w Chrystusie naprawiono jest wszystko, co w niebie i co na ziemi, i w liście do Kolosan (1, 20), gdzie powiada, że Bóg przez Chrystusa chciał wszystko z sobą pojednać i przez Krew krzyżową uspokoić, co w niebie i co na ziemi. Owóż Augustyn św. tłomaczy te miejsca tak: „Chrystus nie umarł za Aniołów. Ale dzieje się to poniekąd i za nich, jeżeli ludzie przez śmierć jego odkupieni niejako z nimi się jednają na nowo po onéj nieprzyjaźni, którą między ludźmi a dobrymi Aniołami grzechy sprowadziły, i dla tego, że naprawiają, napełniają się ruiny Aniołów przez odkupienie ludzi.“

Tem mniéj więc zadosyćuczynienie Chrystusowe może służyć złym Aniołom. Zadosyćuczynienie dać i wysługi*) mieć Chrystus mógł tylko w ludzkiéj naturze. W obec złych Aniołów Chrystus nie jest Głową, lecz tylko Panem i Sędzią. Są ludzie, którzy z Chrystusem nie są w żaden sposób złączeni, mogą być, ale faktycznie nigdy nie będą; mogą *quoad potentiam*, dopóki żyją, ale aktualnie nie będą. Po śmierci i onéj możebności już nie mają. Na tym stopniu znajdowały się demony już wonczas, gdy Chrystus, Odkupiciel był obiecan rodzajowi ludzkiemu. Demonom nie był obiecan; owszem razem z obietnicą Zbawiciela dla ludzi, był im ogłoszon wyrok potępienia za uwiedzenie ludzi. Chociaż więc zadosyćuczynienie Chrystusowe co do wewnętrznéj mocy swéj nieskończone, mogło było starczyć i na okup djabłów i ludzi już potępionych, to jednak w rzeczywistości ta dostateczność nie rozciągała się tak daleko, gdyż ani Chrystus nie dał go w téj rozciągłości, ani Ojciec go nie przyjął. Bóg mógł był i drogą prostéj łaski, przebaczenia jednych i drugich uwolnić, nie tylko drogą sprawiedliwości. W innym rzeczy porządku, który dla wszechmocności i mądrości bożéj jest niewątpliwie możebny, mogliby byli być odkupieni mocą zadosyćuczynienia Chrystusowego; ale w obecnym porządku to zadosyćuczynienie ani dostatecznością nawet nie obejmowało złych duchów. Bo jak ta tylko potencya, możebność jest prawą możebnością, która faktycznie do aktu

*) Niemieckie „Verdienst“ zowie nasz Skarga zawsze „wysługą.“

zmierza i rzeczywiście aktem stać się może, tak i sufficiencya, dostateczność tam tylko zachodzi, gdzie odpowiednia skuteczność — *efficacia* — faktycznie, to jest, w istniejącym rzeczy porządku, jest możebna, może być urzeczywistnioną.

Tak tedy Chrystus, który się dał na mękę i na śmierć krzyżową, jest jakoby słońcem dla wszystkiego rodzaju ludzkiego ku odpuszczeniu i łasce, usprawiedliwieniu i uświęceniu, ku zgładzeniu wszelkiéj winy i ku pojednaniu, byleby chmury i mgły powstające z dołu, płynące jako ze źródła swego z ułomności i przewrotności woli człowieczéj, nie stawiały zapory światłości onego słońca; — ale do złych duchów nie sięga światło tego słońca, ani do ludzi odrzuconych: jedni i drudzy mieszkać będą w wiekuistych ciemnościach — zewnętrznych, ostatecznych.

II.

Chrystus jest Głową Kościoła, do którego powołani wszyscy ludzie. A ponieważ jako Głowa złączon jest z Kościołem, ciałem swojem, jak najściśléj, przeto wysługi jego, zadosyćuczynienie jego idzie na pożytek członkom, to jest tym, co do Kościoła należą. Za wszystkich ludzi Chrystus poniósł mękę i śmierć; ale mimo to Apostół nie wacha się powiedzieć, że dał, wydał siebie za Kościół. A więc w Kościele i przez Kościół zadosyćuczynienie Chrystusowe działa, uskutecznia się dla zbawienia wiekuistego tych, coć członkami Kościoła. Bóg wszędzie jest obecnością swoją, ale tylko w Kościele jest i jako człowiek obecny i przez człowieczeństwo swoje, jako Głowa mistycznego ciała, pracuje i działa. Jako Głowa Kościoła tryumfującego siedzi po prawicy Ojcowskiéj, na czele odkupionych i Świętych uwielbia Ojca jako Ten, co wstał zmartwych, razem z nimi wstawia się za nami, i przyczynia nam owoców swéj ofiary krzyżowéj (Eph. 1, 20). Jako Głowa Kościoła walczącego (i cierpiącego) Chrystus obecny jest w Eucharystyi, w któréj Ciało jego spoczywa na ołtarzu i wciąż przezeń, wielkiego Arcykapłana, ofiaruje się niekrwawo przez ręce sług jego, nie dla uzupełnienia dostateczności ofiary krzyżowéj, lecz by ją uzupełnić co do czasu i miejsca, ponieważ ofiara krzyżowa, acz nieskończonéj wartości, na jednem tylko miejscu i w jednym dniu była spełniona, — by ją uzupełnić, to znaczy, by ją przybliżyć ludziom oddalonym od niéj czasem i miejscem, i owoce i zasługi jéj ludziom przyczyniać. Eucharystya jest centrem Kościoła i wszystkiego życia łaski. W niéj jest prawdziwe Ciało Pańskie w pośrodku Kościoła, mistycznego ciała jego, jakoby w środku ogrodu. Nowy Adam stworzył nowy Raj na ziemi. Figurą tego ogrodu Kościoła był ogród Józefa z Arimatei,

w którym Chrystus spoczywał przez trzy dni w grobie i z którego zmartwychwstał. Jak niegdyś spoczywał w grobie w onym ogrodzie, tak spoczywa ninie w Kościele, w tym nowym Raju, w którym ze źródła w pośrodku Raju, nie cztery, jak w onym Raju utraconym, lecz stósownie do nowego porządku przez Boga-Człowieka ustanowionego, — s i e d e m strumieni wypływa, siedem Sakramentów Nowego Przymierza, o których Ojcowie mówią, że one z otwartego boku Pana wypłynęły. Są to kanały, którymi przypływają do nas zasługi zadosyćuczynienia Chrystusowego, gdyż, jak mówi św. Tomasz, Sakramenta Kościoła moc swoję mają osobliwie z męki Chrystusowéj, któréj moc udziela się nam niejako (cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum) przez Sakramenta, i na znak tego z boku rozpiętego na krzyżu Jezusa wypłynęła woda i krew, — woda, która należy do chrztu, krew, która należy do Eucharystyi (quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta); bo te dwa są Sakramenta najprzedniejsze.

Ten bowiem Chrystus, który na to przyjął człowieczeństwo i potrzebował go tym końcem, ażeby przez nie mógł zbawienie nasze sprawować, czyniąc zadość i skarbiąc wysługi, posługuje się temże człowieczeństwem świętem wciąż, ażeby w Kościele swoim zbawienie ludzi sprawować i w s p o s ó b s k u t e c z n y, jako causa *efficiens.* Tomasz św. tłomaczy to obszernie. *Causa efficiens* principalis zbawienia jest Bóg; ale że człowieczeństwo, które Chrystus przyjął, we wszystkich swych czynnościach i cierpieniach jest narzędziem bóstwa, jest *instrumentum conjunctum* z powodu hypostatecznego złączenia, więc i św. człowieczeństwo Chrystusowe działa jako causa efficiens *instrumentaliter* na rzecz ludzkiego zbawienia. Należy rozróżniać między narzędziem z ł ą c z o n e m (instrumentum conjunctum) z d z i a ł a j ą c e m (principalis agens), jakim n. p. jest ręka u człowieka, a narzędziem o d d z i e l n e m (instr. separatum), jak n. p. jest kij, który się trzyma w ręku. Narzędzie oddzielne wprawia się w ruch za pomocą narzędzia złączonego, jak np. kij za pomocą ręki. Owóż — ciągnie daléj — causa principalis efficiens łaski jest Bóg, do którego człowieczeństwo Chrystusowe ma się jak narzędzie złączone, zaś Sakrament jak narzędzie oddzielne; więc moc zbawcza musi z bóstwa przez człowieczeństwo przechodzić w Sakramenta: virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivatur.

Chrystus jako Bóg działa w Sakramentach *per auctoritatem;* jako człowiek przykłada się do wewnętrznéj dzielności Sakramentów jako przyczyna wysługująca i skuteczna, lecz jeno na sposób narzędzia: quod

est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter.

Z tego można wyrozumieć, jakie stanowisko zajmuje Chrystus w całym organizmie, którego zadaniem jest wysługi zadosyćuczynienia Chrystusowego, dzielności męki Chrystusowéj, aplikować. W tym organizmie i w téj czynności aplikowania zajmuje toż miejsce, co w Kościele w ogóle, miejsce Głowy osobiście z bóstwem złączonéj i dominującéj nad całem ciałem. Co się tyczy innych części tego organizmu, to słudzy Kościoła, kapłani jako szafarze łask sakramentalnych są narzędziem Tego, który tu działa jako główne narzędzie ze samemże źródłem łask jak najściśléj złączone. Ale kapłani Nowego Zakonu nadto opowiadaczami słowa bożego, pasterzami i kierownikami ludu bożego, nauczycielami i tłomaczami prawd Chrystusowych; w tem wszystkiem są sługami Chrystusowymi i przez to wszystko przykładają się także do przygotowania tego, co łaska Chrystusowa w sercach sprawuje, iżby wierni wzrastali, doskonalili się w poznaniu i naśladowaniu Chrystusa. Ale inne części tego organizmu, a więc wszystkie członki ciała Chrystusowego mają razem z Głową pracować około wzrostu ciała. Przedewszystkiem członki te, co najbliższe Głowy, Święci w niebie, co z nią nierozdzielnie już na wieki złączone. Zasługami swymi — tymi oni nie mogą pracować, przysługiwać się reszcie członków, ale mogą p r z y c z y n i a n i e m się swojem, prośbami, które w zjednoczeniu z Chrystusem i przez zasługi jego, przez doskonałe zadosyćuczynienie jego za nas Bogu przedkładają, ażeby nam, każdemu z osobna, tobie i mnie, temu i owemu, wszystkim był miłościw i udzielał nadprzyrodzonéj siły ze względu na Tego, przez którego uwielbion jest w niebie i na ziemi, ze względu na jednorodzonego Syna swojego, który się stał człowiekiem, ze względu na wysługi jego, na zadosyćuczynienie jego. W ten sposób wstawiania się, przyczyniania się za nami dla zbawienia wszystkich przykłada się osobliwie Panna Najświętsza, Marya, Matka Boża, Królowa nieba i Matka łaski.

Głowa, Chrystus, jest sama w sobie doskonała, zupełna, więc i skarb wysług téj Głowy jest pełen, zupełny, doskonały, i nie może być pomnożon; jest nad potrzebę nawet dostateczny, wystarczający na zgładzenie wszystkich grzechów ludzkich i do napełnienia łaską wszystkich. Z pełności téj czerpali Święci, ale mimo pełności łask, jakie każdy brał, tyle tylko brał i ma każdy, ile się zmieści w naczyniu napełnionem; zaś Chrystus posiada pełnią właściwą źródłu, które wciąż w sobie pełne jeszcze dla innych płynie obficie, z którego wciąż mogą się coraz nowe napełniać naczynia. Zasługi Świętych nie spływają na innych,

bo do tego potrzebne nie tylko dobre uczynki, czynienie, działanie merytoryczne, lecz i odpowiednie względem innych stanowisko takie, jakie Chrystusowi jako Głowie przynależy, według onych słów Psalmisty: *Unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti ejus, sicut ros Hermon, qui descendit in monten Sion* (132, 2—3). Zasługi Świętych mogą nam być pożyteczne o tyle tylko, o ile się oni za nami wstawiają — im większe zasługi zebrane za życia na ziemi, tem większa moc ich przyczyniania się za nami — a co na skutek onego wstawiania się otrzymujemy, to otrzymujemy dla męki i śmierci Chrystusowéj jako przyczyny merytorycznéj; otrzymujemy łaskę sakramentalną przez św. człowieczeństwo Chrystusowe jako narzędzie bóstwa łaskę sprawującego, któremu następnie i inne służą narzędzia, przez które działa w sposób widzialny, podpadający pod zmysły. Inne łaski, nie sakramentalne, które nam Bóg chce udzielić, te sprawuje Duch św., którego Chrystus wysłużył nam na krzyżu, a którego w Zielone Świątki Kościołowi zesłał jako wzajemny upominek, sprawuje dla zasług i dla zadosyćuczynienia Chrystusowego bezpośrednio, bez instrumentów, narzędzi, w sercach wiernych.

Z tem wszystkiem nie znaczy to, jakoby i one łaski nie sakramentalne nie pochodziły od Chrystusa, jako Głowy, i nie znaczy to, jakoby Duch św. nie miał udziału przy dawaniu łask sakramentalnych, bo i owszem ma w tem udział szczególny. Jak bowiem Chrystus jest Głową całego organizmu czynnego, pracującego na nasze zbawienie, ciała swego mistycznego, tak Duch św. jest sercem tego organizmu, sercem, gdyż jest niewidzialnem, nadprzyrodzonem źródłem życia, i niewidzialną związką jedności Kościoła: ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, quia invisibiliter ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quasi homo hominibus praefertur. *S. Thomas.* Z niego członki Kościoła mają życie swe nadprzyrodzone. Wszakże i Głowa rodu ludzkiego uformowaną jest w żywocie Panny przez niego, przez Ducha św.; na podobieństwo Głowy i teraz formuje członki z osobna, spaja je z Głową, łączy z ciałem Chrystusowem przez łaskę, którą z Głowy na nie sprowadza, — w łaźni odrodzenia.*)

Duch św. z Głowy na członki wprowadzając łaskę, nie czyni tego

*) Stósunek Serca Kościoła (Ducha św.) do Głowy (Chrystusa), wspólne obudwu działanie w Sakramentach św., osobliwie na chrzcie, doskonale wyrażają modlitwy przy święceniu wody — fontis baptismatis — w W. Sobotę. Mianowicie: *Respice Domine... Qui te... Infusio chrismatis...*

niezależnie od Głowy Chrystusa, bo Chrystusowi należy się niejaka *prioritas* przed nim. Bo pominąwszy to, że Chrystusowi, jako Słowu, jako drugiéj osobie należy się pierwszeństwo, prioritas co do źródła, pochodzenia, — toż przecie Chrystus wysłużył nam Ducha św. jako dar, męką i śmiercią swoją. Chrystus też posłał Kościołowi swojemu Ducha św. po swem Wniebowstąpieniu i daje go każdemu z osobna już na Chrzcie, a jeszcze więcéj w innych Sakramentach. Posyła go i daje jako Bóg, a także i jako człowiek, jako Bóg *auctoritative*, jako człowiek *instrumentaliter*, jako narzędzie zjednoczone z Bogiem hypostatycznie i jako *minister principalis* Sakramentów.

Przez Sakrament jako narzędzie łaska Ducha św. z Głowy Chrystusa zstępuje na tego, który ma być ochrzcon, i czyni go członkiem mistycznego ciała Chrystusowego. Skoro stał się tym członkiem, ma w nim rosnąć — crescamur in illo per omnia, qui est caput, Christus; ma owszem weń, *εἰς αὐτὸν* — wzrastać, *w męża doskonałego, w miarę wieku zupełności Chrystusowéj* (Eph. 4, 13). Wpojon w budowę, któréj kamieniem węgielnym Chrystus, *ma się budować na mieszkanie Boże w Duchu* (2, 22). Ale do tego ma się i on samże przykładać, spółpracując z łaską, *czyniąc prawdę w miłości* (4, 15).

I ta własna działalność każdego z osobna jest członkiem w organizmie, który ma około aplikacyi zasług Chrystusowych pracować. Prawdę pokazuje nam wiara; *czynimy prawdę w miłości*, żyjąc z wiary, to jest, gdy wiara żywa przez uczynki. Bez miłości bowiem wiara nic nie znaczy (I Cor. 13, 2); gdzie nie ma uczynków miłości, tam wiara martwa. Kto ma wiarę tylko, a nie miłość, a więc ten, kto w stanie jest grzechu śmiertelnego, ten z Głowy Chrystusa bierze jeszcze niejaki wpływ, ale ten wpływ nie jednoczy go z Chrystusem, podobnie jak członek obumarły w ciele człowieczem, którym możnać poniekąd ruszać, lecz pracować nie można: percipiunt tales a Christo quendam actum vitae, qui est credere, sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Jeżeli zaś każdy chrześcianin własną pracą powinien się przykładać do tego, żeby przejął w siebie doskonale moc męki Chrystusowéj, to tem bardziéj ci, co po chrzcie ciężko zgrzeszyli. I dla takich Bóg obmyślił ratunek, Sakrament Pokuty, którym dobrodziejstwo śmierci Chrystusowéj przyczynia się, quibus beneficium mortis Christi applicatur (S. Trid.). Ale między Chrztem a Pokutą ta jest różnica, że przez Chrystusa, przyodziewając się w Chrystusa, stawamy się w nim nowem stworzeniem, biorąc zupełne grzechów odpuszczenie; zaś przez Sakrament Pokuty nie możemy dojść do tego odnowienia bez wielu łez i bez wiele

pracy własnéj, bo tego domaga się sprawiedliwość boska, tak że więc Pokutę słusznie Ojcowie święci zowią chrztem pracowitym (Conc. Trid.).

Tak zwani Reformatorzy cały ten organizm pracujący celem aplikowania zasług zadosyćuczynienia Chrystusowego, usunęli, skasowali po prostu, a na to miejsce wstawili „samą wiarę“ — *sola fides*. Owóż wiara to nic inszego, jeno początek życia nadprzyrodzonego, podstawa tego życia po stronie człowieka z osobna; dla życia nadprzyrodzonego łaski jest tem, czem korzeń u rośliny. Kto ten początek, ten korzeń życia łaski chce mieć jedyną i wyłączną przyczyną aplikowania łaski Chrystusowéj, a więc kto znosi działanie Głowy Chrystusa, kto usuwa wszystkę działalność Ducha św. w mistycznem ciele Chrystusowem, kto usuwa działalność wszystkę i wspomaganie i przyczynianie się członków onego ciała nawzajem, słowem, kto znosi wszystek on żywy, pełen życia organizm, i wszystkie jego funkcye na samę tylko wiarę przenosi, to tak, jak gdyby chcieć twierdzić, że dąb wspaniały nic inszego, jeno sama żołądź zrodziła, że deszcze, słońce, pokład ziemi, na któréj stoi, nic a nic się do jego wzrostu nie przyłożyły, że sama jeno żołądź dała, przelała na dąb wszystkę onę siłę przyrodzenia.

Sobór Trydencki obłęd ten potępił (Sess. 6 cap. 7).

Tak tedy człowiek sam jako żywy członek ciała Chrystusowego, ma przykładać się, żeby to, co Chrystus dlań na krzyżu wysłużył, stało się rzeczywiście jego własnością. To własne, żywe przyczynianie się ma się dziać w pewnych oznaczonych warunkach. Już przed usprawiedliwieniem (z wyjątkiem niemowląt) ma w sobie wyrobić odpowiednią dyspozycyą celem dostąpienia łaski usprawiedliwienia. Ten *modus praeparationis* Sobór Trydencki określa obszernie na sesyi 6, rozdz. 6. Ale jeszcze więcéj ma się przykładać, jeżeli przez grzech utracił łaskę usprawiedliwienia. I teraz móże być usprawiedliwion dla wysług Chrystusowych, ale pokuta jego inaksza od pokuty przy chrzcie, gdyż tu potrzebne jest nie tylko zaprzestanie grzechu, brzydzenie się grzechem, serce skruszone i upokorzone, lecz potrzebne jest i sakramentalne wyznanie grzechów, lub przynajmniéj wola spowiadania się, potrzebne jest rozgrzeszenie kapłańskie i zadosyćuczynienie przez dobre uczynki — nie za karę wieczną, lecz za kary doczesne, które nie zawsze odpuszczają się, jak na chrzcie, zupełnie.

Sobór Trydencki wreszcie orzekł i co do pomagania, co do przysług zobopólnych członków ciała Chrystusowego, a więc co do przyczyniania się Świętych i co do posług kapłaństwa, członków ciała Chrystusowego, które osobnym sposobem, przez charakter niezma-

zalny zjednoczone z Głową, narzędziem są szafarstwa Sakramentów św. (Sess. XXV).

Doskonałości zadosyćuczynienia Chrystusowego nie ujmuje się zgoła przeto, że krom niego do usprawiedliwienia i uświęcenia człowieka z osobna inne jeszcze przykładają się czynniki, bo tych czynników działalność wszystka zmierza ku temu, żeby człowiekowi łaskę usprawiedliwienia i uświęcenia przyczyniać coraz obficiéj, coraz pełniéj aż do zupełnéj doskonałości właśnie dla doskonałości zasług, dla doskonałego zadosyćuczynienia Chrystusowego.

(Ciąg dalszy nastąpi.)

Prawo pobierania odsetek (procentów) w świetle etyki chrześciańskiéj

napisał

X. Dr. H. Wacyk.

(Ciąg dalszy.)

§ 2. *Stanowisko Kościoła w starożytności chrześciańskiéj.*

Pojęcia Kościoła chrześciańskiego różniły się w bardzo wielu względach od pojęć, jakie ustaliły się były w czasach pogańskich. Jednakowoż w kwestyi pojmowania kontraktu pożyczki, stanowiło prawo rzymskie niejako „ratio scripta", dla tego też przyjął Kościół w całości definicyą pożyczki według prawa rzymskiego.

Według definicyi, zawartéj w Instytucyach, pożyczka jest to odstąpienie prawa własności pewnéj rzeczy, oznaczonéj ilością, miarą, lub wagą, z zobowiązaniem oddania po pewnym czasie, innéj rzeczy téj saméj jakości i ilości.*)

Z pojęcia téj definicyi wynika, że przedmiotem pożyczki może być rzecz przeznaczona do zużycia. Dla tego też prawo rzymskie podnosi wyraźnie, że rzecz ta ma być oznaczona ilością, miarą lub wagą, chcąc przez to wyrazić, że przedmiotem pożyczki jest rzecz gatunkowa, za-

*) Mutui datio in iis rebus consistit, quae pondere, numero, mensura constant: veluti vino, oleo, frumento, pecunia numerata, aere, argento, auro, quae res aut metiendo aut appendendo in hoc damus, ut accipientium fiant, et quandoque nobis non eadem res, sed aliae ejusdem naturae et quantitatis reddantur. Instit. III. 14.

mienna (fungibilis). Dłużnik nie jest więc obowiązany do zwrócenia téj saméj rzeczy, ale do świadczenia innéj téj saméj jakości i ilości (t. j. tego samego gatunku).[1]) Dłużnik bowiem zużywa pożyczoną mu rzecz, spożywa n. p. pożyczone mu pokarmy, wydaje pieniądze i t. d. Pożyczka różni się więc od depozytu, przy którym oddajemy przedmiot tylko na przechowanie; różni się też od w y g o d z e n i a (commodatum), gdyż przedmiotu wygodzonego n. p. narzędzia, używamy ale go wcale nie zużywamy i musimy go zwrócić, — różni się i od najmu (locatio), gdyż przy najmie ciągniemy wprawdzie pożytki z rzeczy (n. p. z gruntu), ale rzecz sama pozostaje nienaruszoną i przypada posiadaczowi razem z prawem używania.

Cechą pożyczki jest następnie ta okoliczność, że przedmiot przechodzi na własność dłużnika.[2]) Może on nim rozporządzać według swego upodobania, ale z drugiéj strony spada na niego wszelka odpowiedzialność. Jeżeli przedmiot ulegnie zniszczeniu — jest to jego szkodą; jeżeli zaś wartość tegoż się zwiększy, wyjdzie to wyłącznie na jego korzyść. I w tym więc względzie różni się kontrakt pożyczki od depozytu, najmu i innych umów, przy których przedmiot pozostaje zawsze własnością wierzyciela.

Nakoniec zawiera umowa pożyczkowa jako umowa dwustronna[3])

---

[1]) Mutuum damus recepturum non eandem *speciem*, quam dedimus (alioquin commodatum erit aut depositum), sed idem genus. Mutui datio consistit in his rebus, quae pondere numero, mensura consistunt, quoniam eorum datione possumus in creditum ire (sc. mutuum contrahere): quia in genere suo functionem recipiunt per solutionem (magis) quam specie. Nam in ceteris rebus ideo in creditum ire non possumus, quia aliud pro alio invito creditori solvi non potest. Dig. XII tit. 1 l. 1.

[2]) Instit. III. 15. Mutuum appellatum est, quia ita a me tibi datur, ut ex meo tuum fiat. Wyjaśnienia tego nie trzeba wprawdzie brać dosłownie, jednakowoż świadczy ono wyraźnie o przeniesieniu własności.

[3]) Rozróżniamy umowy jednostronne (contractus unilateralis) i dwustronne (c. bilateralis) według tego, czy obie strony zawierające umowę są nawzajem zobowiązane do świadczenia, czy tylko jedna strona. Z tym podziałem łączy się po części podział na umowy odpłatne (c. onerosus) i darme (gratuitus). Przy umowach darmych odnosi korzyść tylko jedna strona; przy umowach zaś odpłatnych uwzględnioną jest korzyść obu stron, a to w ten sposób, że jedna z stron ponosi jakiś uszczerbek na korzyść drugiéj strony i odwrotnie. N. p. darowizna jest umową jednostronną i darmą; depozyt dwustronną ale darmą; kupno — sprzedaż zawsze dwustronną i odpłatną. Kontrakt pożyczki s a m w s o b i e uważa Lehmkuhl jako umowę d a r m ą a tylko per accidens staje się on odpłatnym, mianowicie w tym razie, jeżeli jakieś osobne powody, leżące po za istotą pożyczki, usprawiedliwiają żądanie odsetek. Por. *Theol. mor.* ed. 3. Herder 1886. I. 644, 685. i nast. W tym względzie należy zauważyć, że kontrakt pożyczki można nazwać umową darmą w podwójnem znaczeniu: 1) dla tego, że tylko z tytułu pożyczki

zobowiązania obu stron. Wierzyciel nie może żądać zwrotu przed upływem terminu, natomiast dłużnik jest zobowiązany świadczyć mu po upływie oznaczonego czasokresu przedmiot w téj saméj ilości i jakości. Przeciwnie zaś przy depozycie i kontrakcie najmu musimy zawsze zwrócić ten sam przedmiot; przy sprzedaży oddaje się rzecz różnéj jakości; przy darowiźnie zaś może być ilość zmniejszona.

Określiwszy w ten sposób pojęcie kontraktu pożyczki, zachodzi pytanie, czy można przy zwrocie pożyczki żądać jeszcze jakiejś nadwyżki ponad pożyczoną kwotę? Ażeby odpowiedzieć należycie na to pytanie, musimy wziąść na uwagę chwilę, w któréj umowa pożyczki przychodzi do skutku. W chwili téj możemy odróżnić dwa momenta:

a) wierzyciel oddaje przedmiot i zobowięzuje się nie żądać zwrotu przed upływem terminu;

b) dłużnik nabywa prawo rozporządzać przedmiotem jak swoją własnością.

Co się tyczy pierwszego momentu, nie da się zaprzeczyć, że odstąpienie pożyczonego przedmiotu posiada samo w sobie pewną wartość, gdyż odstępując na korzyść drugiego prawo używania, które mi przysługuje, wyświadczam mu pewną usługę. Przy ocenieniu wartości téj usługi musimy najprzód wziąść na uwagę p r z e d m i o t, który według naszéj definicyi jest z swéj natury rzeczą przeznaczoną do zużycia i nawet wierzycielowi nic przynosiłby pożytków. Z tego powodu dostateczne odszkodowanie wierzyciela polega już w tem, że przy oddaniu przedmiotu przeniósł on także o d p o w i e d z i a l n o ś ć na dłużnika. I ta okoliczność, że pieniądze itp. posiadają w chwili zawarcia pożyczki większą wartość jak w owéj odległéj chwili, gdy będą zwrócone, nie ma tu żadnego znaczenia. Wiadomo bowiem, że wystawione zobowiązanie posiada tę samą wartość jak kwota, na którą opiewa. Może się wprawdzie zdarzyć wypadek, że wierzyciel z powodu jakichś szczególnych okoliczności poniesie szkodę, to znaczy utraci pewien zysk, albo że z powodu zmienionych stósunków majątkowych dłużnika zwrot pożyczki będzie zagrożony. Te i tym podobne stósunki uprawniają wpra-

---

(praecise ratione mutui) można żądać jedynie zwrotu pożyczonéj kwoty. Pożyczka nie jest odpłatną. Przeciw temu twierdzeniu nie da się nic zarzucić. 2) Niektórzy rozumieją pod tą bezpłatnością jakiś dowód przychylności i uprzejmości i dla tego też zaliczają pożyczkę do umów darmych. Przeciw temu można zauważać, że przy pożyczce ma miejsce zawsze zasada wzajemności. Stósownie do zmian stósunków ekonomicznych posiada usługa wierzyciela większą lub mniejszą wartość i według tego zmieniają się też warunki i osobne powody, o których była mowa — ale o jakiemś zrzeczeniu się ze strony wierzyciela nie może być mowy. Por. Costa-Rosetti l. c. *Christlich sociale Blaetter* 1888. str. 167.

wdzie do żądania pewnego odszkodowania, jak to później zobaczymy, ale zawsze bywają to tylko przypadkowe okoliczności, które powstały wskutek zewnętrznych stósunków a nie z natury pożyczki jako takiéj. Mogą one mieć miejsce u A., brak ich zaś u B. — nie mogę też stanowić ogólnéj reguły.

Co się zaś tyczy drugiego momentu, to również i odstąpienie prawa własności nie usprawiedliwia jeszcze żądania nadwyżki ponad pożyczoną ilość. Wypływa to już z saméj natury przedmiotu pożyczki. Są bowiem pewnego rodzaju przedmioty ekonomiczne, z których można ciągnąć pewne pożytki. Tego rodzaju przedmioty nazywamy kapitałami. Jeżeli odstępujemy takowe komu innemu na użytkowanie, otrzymujemy napowrót po upływie terminu przedmiot, za pożytki zaś osiągnięte przez ten czas z niego, możemy żądać pewnego wynagrodzenia. Inaczéj ma się rzecz przy pożyczce. Przedmiot pożyczki nie daje żadnych pożytków, jest bowiem przeznaczony tylko na jednorazowe zużycie. Wyjątkowo może wprawdzie przedmiot pożyczki stać się podstawą kapitału, prawidłowo jednak są to przedmioty przeznaczone jedynie na zużycie. I tak n. p. urzędnik X. potrzebuje pewnéj sumy na zapłacenie kaucyi, Y. zaś właściciel realności nie ma wprawdzie potrzebnych pieniędzy, ale może on pozbyć pewną część narzędzi gospodarczych, których wartość wystarcza na zapłacenie kaucyi i pożycza X-owi potrzebną kwotę. W tym wypadku można wprawdzie użyć wspomnianych narzędzi w ten sposób, że dawałyby one pewne pożytki, jednakowoż X-owi nie chodzi wcale o te pożytki, ale o wartość narzędzi Koniec końcem będziemy mieli i tu do czynienia z wartością pieniężną Jeżeli przedmiot pożyczki służy rzeczywiście do zaspokojenia potrzeb codziennego życia, nazywamy taką pożyczkę spożywczą.

Czy jednak to, co powiedzieliśmy o naturze przedmiotu pożyczki, da się zastósować do wszelkich wypadków? Czy przedmiot ten wyklucza zupełnie możność kapitalizacyi? W tym względzie jeden tylko przedmiot może nam sprawiać pewne trudności, mianowicie pieniądze. Chcąc zaś utworzyć sobie należyte pojęcie o naturze pieniędzy, zastanowimy się przedewszystkiem nad ich powstaniem i przeznaczeniem.

Na samym początku społecznego życia ludzkiego spotykamy się z handlem zamiennym. Z wejściem w życie zasady podziału pracy zdarzało się nieraz, że n. p. X. posiadał nadzwyczaj wiele takich przedmiotów, na których zbywało Y-owi; X. zaś potrzebował wytworów Y-a. W razie potrzeby zatem wymieniali nawzajem swoje towary. Z rozwojem handlu ten rodzaj zamiany okazał się niewystarczającym. Ażeby bowiem zamiana mogła przyjść do skutku, musiało się spotkać dwóch

ludzi, z których każdy nawzajem potrzebował wytworów drugiego. W celu więc usunięcia tych trudności musiano wymyślić taki pośrednik zamiany, który mógłby być przyjmowany od każdego. W ten sposób powstały pieniądze. Pieniądze służyły więc w pierwszym rzędzie jako p o ś r e d n i k w y m i a n y; każdy, kto je posiadał, mógł nabywać za nie wszelkie towary. Wartość towaru nie oznaczano więc w stósunku do innego towaru, ale określano wartość każdego towaru w pieniędzach. W ten sposób pieniądze stały się powszechnym m i e r n i k i e m w a r t o ś c i, a na miejsce wymiany powstaje handel, zamiast towarów wchodzą w obieg pieniądze. Z przedstawionych więc właściwości pieniędzy wynika w końcu, że stały się one ostatecznie zbiornikiem i przedstawicielem wartości, gdyż zastępowały one wszelkiego rodzaju wytwory, które można było za nie otrzymać. Jako pieniądze mogą służyć najrozmaitsze przedmioty: sól, bydło, muszle itp. Łacińskie „pecunia" wywodzę od pecus; hebrejskie zaś „kassaph" oznacza owcę. Z powodu rozmaitych swych przymiotów, mianowicie z powodu swéj stósunkowo większéj wartości, obfitości, łatwości przechowania itp. zajęły szlachetne kruszce z biegiem czasu pierwsze miejsce w tym względzie.

Mając więc na uwadze opisane wyżéj przeznaczenie pieniędzy, nie da się zaprzeczyć, że pieniądze jak długo pozostają pieniędzmi nie mogą być uważane jako rzecz przynosząca bezpośrednio pożytki. Pieniądze nie mają i nie mogą mieć innego celu, jak tylko służyć do wymiany za inne wytwory. Dla tego też z u ż y w a m y pieniądze podobnie jak inne towary, przy zamianie zaś nie może żadna z stron osiągnąć korzyści, ponieważ pieniądze i towar zmieniają tylko właścicieli. W jednym tylko wypadku da się osięgnąć pewien pożytek z pieniędzy, mianowicie jeżeli uczynimy je przedmiotem handlu. W téj saméj jednak chwili przestają one być już pieniędzmi. Twierdzenie, że pieniądze jako takie nie mogą dawać żadnego pożytku, jest tak jasnem, że prawo rzymskie uważało je jako wymóg zdrowego rozumu — ratio naturalis.*) Przez

*) Constituitur *usus fructus* non tantum in fundo et aedibus, verum etiam servis et jumentis et ceteris rebus; exceptis rebus iis, quae ipso usu consumuntur, nam haec res, neque *naturali ratione*, neque civili recipiunt usumfructum; quo in numero sunt vinum, oleum, frumentum, vestimentum, quibus proxima est *pecunia numerata*.... Sed utilitatis causa senatus censuit, posse etiam earum usumfructum constitui... Ergo senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec *enim poterat*, sed per cautionem *quasi usumfructum* constituit (Instit. II. 4). Na innem zaś miejscu „Senatus consulto non id effectum est, ut pecuniae ususfructus proprius esset, nec enim *naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit*, sed remedio introducto, caepit quasi ususfructus haberi" (Dig. VII. 5. 1. 2).

to nie chcemy jednak twierdzić, że pieniądze nie mogą przynosić pożytków pośrednio. Pieniądze zużywamy bowiem przy wydawaniu ich; przez to nie ponosimy jednak żadnéj szkody, gdyż otrzymujemy w zamian inne towary téj saméj wartości, ...które mogą przynosić pożytki. Jeżeli zaś pożyczkę użyjemy w celu produkcyi wytworów, przynoszących pożytki, pożyczka nazywa się w takim razie wytwórczą (Productivdarlehen).[1]) Z tego, co powiedzieliśmy, widzimy jasno, jaką rolę może odgrywać pożyczony przedmiot w ręku dłużnika, czyli innymi słowy, jaką wartość należy przypisać usłudze, którą wyświadcza wierzyciel dłużnikowi przez pożyczkę. Dłużnik może użyć pożyczonego przedmiotu na zaspokojenie swoich potrzeb w celach spożywczych (pożyczka spożywcza, Consumptiv Darlehen), lub może też pośrednio osięgnąć pewne pożytki z pożyczonéj kwoty (pożyczka wytwórcza). Ostatni ten rodzaj pożyczki pozostawiamy na razie na boku, gdyż w czasach, o których mówimy, był w użyciu wyłącznie pierwszy rodzaj.

Przy pożyczce zaś spożywczéj odpowie dłużnik zupełnie swemu zobowiązaniu, jeżeli odda wierzycielowi w oznaczonym czasie przedmiot takiéj saméj jakości i w téj saméj ilości jak otrzymał; wierzyciel zaś odstępując mu pewien przedmiot, odstępuje mu zarazem prawo zużytkowania. Weźmy n. p. że dłużnik A pożycza od B wiktuały. Przedmiot z natury przeznaczony do spożycia, dłużnik też spożywa go. Dla A. posiada przedmiot ten jedynie wartość użytkową, owoców z niego nie otrzymał on żadnych; nie można więc żądać, ażeby oprócz zwrotu samego przedmiotu, płacił jeszcze osobno za jego użycie.[2])

W przeciwstawieniu do powyższego pojmowania pożyczki, wydaje się nam dziwnem, że jeden z bardzo zdolnych pisarzy katolickich, wprawdzie ze stanowiska scholastycznego, ale w imieniu etyki chrześciańskiéj, uważa żądanie odsetek usprawiedliwionem już na podstawie saméj pożyczki spożywczéj. Według niego każde zużycie jest podstawą nowéj produkcyi. Człowiek jest punktem środkowym ekonomii społecznéj. Jeżeli więc zużywa on pewne przedmioty na zaspokojenie swych potrzeb, nie niszczy ich przez to, ale podnosi je do wyższéj sfery bytu. Pokarmy, które służą do utrzymania naszego życia, wydatki

---

[1]) Por. Kuefstein, *der Capitalismus*. Linz. *Quartalschrift* 1884, 292; Weiss l. c. 484 i nast.

[2]) Według św. Tomasza: 2. 2. qu. 78 a. 1; Durant: Comment. in 4. lib. sentent. L. III. dist. 37. qu. 2; Joh. Gerson de contract. consid. 15. opp ed. Antwerp. 1706 III. 172; Laymann *Theol moral* L. III. tract. 4. c. 16; Benedictus XIV: *De synodo Dioec.* L. X. c. 4. n. 9. 10. — S. Antonin. *Summa theol.* P. II. tit. 1. c. 7. § 8.

pieniężne, jakie ponosimy w celach kształcenia się, są to również wkłady które w rzeczywistości przynoszą nam stale pożytki, gdyż czynią nas zdolnymi do rozmaitych pożytecznych zajęć. Jeżeli właściwość tę przyznamy wyłącznie pożyczce wytwórczéj, musimy w takim razie zgodzić się na ową ironiczną uwagę pewnego liberalnego ekonomisty, że kto woły tuczy — wytwarza (produkuje); kto zaś człowieka kształci — nie wytwarza. — O ile pożyczka wytwórcza uzasadnia żądanie odsetek, okaże się w dalszym ciągu naszéj rozprawy. Tu jednakowoż musimy sprzeciwić się temu zdaniu, jakoby między pożyczką wytwórczą a spożywczą nie było żadnéj różnicy. Wartości zużyte na zaspokojenie naszych potrzeb, zmniejszają stale nasze zapasy. Wprawdzie służą one do utrzymania i powiększenia naszych fizycznych i umysłowych zdolności, ale ponieważ siły i zdolności nasze nie mają żadnéj ceny targowéj, dla tego też ze stanowiska ekonomicznego musimy uważać owe zużyte przedmioty za stracone. Gdybyśmy przyjęli za podstawę wartość użytkową, musielibyśmy w takim razie przyznać słuszność żądaniu tysiąckrotnych nawet odsetek od pożyczki, przy pomocy któréj np. odzyskał dłużnik nadwerężone zdrowie; bo każdy człowiek przecież uważa swe zdrowie za najdroższy skarb świata. Nic zaś poniżającego nie widzimy w uwadze, że kto tuczy woły, wytwarza, nie wytwarza zaś ten kto wychowuje ludzi. Przeciwnie nie odpowiadałoby to raczéj naszéj godności, gdybyśmy mierzyli jedną i tą samą miarą wydatki, łożone na nasze kształcenie i wkłady potrzebne do utrwalenia bytu materyalnego i kładli jedne i drugie pod tę samą rubrykę. A trzeba też i na to zwrócić uwagę, że zużyte wartości nie zawsze mogą być podstawą nowéj produkcyi, dają one jedynie możność takowéj. Żeby zaś możność ta stała się rzeczywistością, potrzeba na to często rozmaitych zupełnie od woli naszéj niezawisłych okoliczności.*)

W starożytności chrześciańskiéj posiadała umowa pożyczkowa charakter spożywczy. Wynikało to z przedstawionych powyżéj stósunków ekonomicznych. Użycie pożyczki na jakiekolwiek cele wytwórcze było niemożliwe przy nader uciążliwem położeniu i ucisku klasy pracującéj. Mali posiadacze i rzemieślnicy nie mogli w żaden sposób wytrzymać konkurencyi z pracą niewolników. Zaciągając pożyczki, czynili to wyłącznie w celu zaspokojenia potrzeb życiowych lub w celu zapłacenia podatków. Sposobność wytwórczego użycia pożyczki mogła się jedynie nadarzyć na polu handlu; ale wysoka stopa procentowa i jeszcze wię-

*) Por. Pesch. l. c. 65. Costa Rosetti *Phil. moralis* str. 796 i nast.

ksze żądania nielitościwych lichwiarzy uniemożliwiły wkrótce to zajęcie.[1])

Należy przyznać słuszność rzymskiemu prawu, że uznawało ono ze zwykłą sobie konsekwencyą, pożyczkę bodaj w zasadzie jako umowę darmą, chociaż w praktyce nie zdołało się ono oprzeć ogólnym prądom. Zasadnicze to stanowisko wynika z tego, że według prawa rzymskiego żądanie prawnych odsetek nie moglo opierać się na samym tytule umowy pożyczkowéj, ale było wtedy tylko uzasadnionem, jeżeli zostało wymówionem w osobnéj umowie, niezawiśle od umowy pożyczkowéj.[2]) Na tem stanowisku stoją też w ogólności i prawnicy — romaniści.[3])

Ustawodawstwo kościelne wydaje już w najdawniejszych czasach przepisy i prawa odpowiednie swemu stanowisku. Pomijając synody partykularne,[4]) wspomnimy choćby o Soborze w Nicei w r. 325, który zabronił osobom duchownym prowadzenia jakiegokolwiek handlu i pobierania zysków z udzielanych pożyczek.[5]) Zakaz ten rozszerzył Leon I także na osoby świeckie.[6])

Ojcowie św. zajmowali się również kwestyą umowy pożyczkowéj.[7]) W pismach swoich nie odróżniają oni zupełnie odsetek od lichwy i zabraniają w ogóle wierzycielom żądać od dłużnika więcéj nad pożyczoną sumę.[8]) Twierdzenie, jakoby Ojcowie św. pozwalali pobierać procenta z tytułu udzielonéj pożyczki, nie ma najmniejszéj podstawy.[9]) Prawdą jest, że usiłowali oni niejednokrotnie załatwić spory powstałe z powodu

---

[1]) Ratzinger, *Volkswirtschaft* 233 nast.

[2]) „Si tibi decem dem, et paciscar ut viginti mihi debeantur, non nascitur obligatio ultra decem: re enim non potest contrahi obligatio, nisi quatenus datum sit.“ Dig. II. 14. l. 17. Następnie: „Usura pecuniae, quam, percipimus, *in fructu* non est, quia non ex ipso corpore, sed ex alia causa est, id est, *nova obligatione*.“ Dig L 16. l. 121. Por. Dig. XII. 1. l. 11; XIX. 5. l. 24. Cod. IV. 32. l. 3.

[3]) Zapatrywania romanistów od 16 wieku aż do dzisiejszych czasów zebrane u Vogelsanga: *Zins und Wucher*, Wien 1884. str. 84 i nast.

[4]) Por. Concil. Elib. c. 20, Conc. Arelat. c. 12, Conc. Carthag. III. c. 15, Conc. Tarrac. c. 3 (c. 5. D. 47: c. 2. 6. 5. c. 14. qu. 4).

[5]) C. 2. D. 47; c. 8. C. 14. qu. 4.

[6]) C. 7. C. 14. qu. 4.

[7]) Najgruntowniéj św. Ambroży, De Tobia; św. Bazyli W. in Psalm. 14.

[8]) Por. Św. Ambroży De Tobia c. 4, Sw. Hieronim in Ezech. 18. 13 (c. 3. 2. C. 14. 9. 3).

[9]) Por. Ratzinger *Volkswirtschaft* 258, gdzie powołuje się na św. Grzegorza W. Epp. VII. 37. Sw. August Ep ad Macedon. S. Basil. Epp. 107—109. Przeciw takiemu pojmowaniu zastrzega się też stanowczo Benedykt XIV, *De synod. Dioec.* X. 4. n. 4. 7. 10.

zawartéj pożyczki w drodze ugody i złagodzić nadmierne żądania wierzycieli; wszystko to jednak nie daje jeszcze żadnéj podstawy do podobnego twierdzenia. Św. Augustyn n. p. przyznaje, że żądałby chętnie nawet takich odsetek, na jakie zezwala ustawa cywilna, dodaje jednak przytem, że nie byłby w stanie znaleźć sędziego, którzy mu je przysądził.[1])

Ojcowie św. stali zawsze na tem stanowisku, które, jak widzieliśmy, wynika z samego prawa natury i pozostali w tym względzie chlubnym przykładem dla późniejszych czasów.[2])

Przedstawiciele liberalnéj szkoły ekonomii społecznéj nie mogą znaleźć wyrazów pogardy dla tego rodzaju stanowiska Kościoła. Według ich pojęcia była lichwa właśnie „pierwszym zarodkiem“ tworzącego się kredytu. Kościół zaś zakazując pobierania odsetek, stanął na przeszkodzie tworzeniu się tego kredytu i wstrzymał w ten sposób wszelki rozwój ekonomiczny.[3]) A więc zabronienie pobierania odsetek jest grzechem Kościoła! Rzeczywiście też musiał ten Kościół rozporządzać jakąś szczególną, cudowną potęgą, jeżeli mógł zakazać to, co nie istniało nawet z imienia! Bylibyśmy bardzo zobowiązani, jeżeliby nam kto udowodnić potrafił, że Rzymianie mieli w ogóle jakieś pojęcie o odsetkach. Prawdopodobnie jednak nie uda się to nikomu. Starożytny język łaciński nie posiada nawet wyrazu na nasze słowo „odsetki“, bo „usura“ i „foenus“ oznaczały lichwę tak samo jak słowo „usurarius“ i „foenerator“ oznaczało lichwiarza. O odsetkach w naszem znaczeniu nie mogło być wcale mowy, ponieważ nie miano o nich nawet pojęcia dla tego, bo w czasach tych brakło jeszcze wszelkiéj ekonomicznéj i etycznéj podstawy, na któréj mogłyby się były rozwinąć odsetki w naszem znaczeniu. Pożyczka nabierała natychmiast charakteru wyzysku i ruiny, jeżeli zadało się więcéj niż wynosiła pożyczona kwota, a lichwiarze starożytni starali się o ile możności o jéj rozwój. Trafnie też porównuje św. Ambroży odsetki z bronią niechybnie zabijającą, którą skutecznie można użyć w wszystkich wypadkach, w których do-

---

[1]) „Vellem, ut restitueretur, sed non est, quo judice repetantur.“ Ad Macedon. Ep. 54 (c. 11. C. 14. qu. 4.)

[2]) Św. Tomasz i wszyscy scholastycy kładą przy rozpatrywaniu téj sprawy nacisk na „p r a w o n a t u r y“, por. 2. 2. qu. 78. a. 1, S Antonini *Summa theol.* P. II. t. 1. c. 7. § 2. Kościelne ustawy porówn.: Conc. Lat. III. Urban III. Latern. IV. Lugd. II. Conc. Vienn. (c. 3. 10. 8. X 5, 19; c. un. in. Clem. 5. 5.). Leo X. in Conc. Later. V. Denzinger, *Enchiridion* 623.

[3]) Por. Endemann p. d. 562, 565, Neumann, *Geschichte des Wuchers* 516, u Ratzingera p. d. 272 i nast.

zwolone byłoby zabójstwo.[1]) I to ma być ów „zarodek kredytu“ liberałów. Kościół postępował według innych zasad; czynił on zadość nie tylko wymogom sprawiedliwości, ale miał zawsze na względzie dobro całego społeczeństwa.

§ 3. *Stósunki ekonomiczne w wiekach średnich.*

Niewolnictwo stanowiło najgłębszą i nieuleczalną ranę rzymskiego państwa. Jak długo też ono istniało, nie można było nawet pomyśleć o jakimś zdrowotnym rozwoju stósunków ekonomicznych, ponieważ wolna praca nie mogła wytrzymać współzawodnictwa z pracą niewolników. Przytem począł się wszędzie objawiać ogólny upadek moralny, wywołany przez rozluźnione i zepsute stósunki rodzinne. Daremnie podnosili głos swój przeciw niewolnictwu św. Ojcowie. Św. Jan Złotousty zwrócił się był do wszystkich właścicieli, żądając, aby uwolnili swych niewolników, zatrzymując sobie tylko dwóch lub trzech niezbędnych do osobistych usług.[2]) Pragnął on w ten sposób spowodować wytworzenie się klasy średniéj, któréj brak dawał się osobliwie odczuwać w państwie rzymskiem. Głos jednak świętego Biskupa pozostał bez wpływu, znalazło się ledwie kilku chętnych do takiéj ofiary, podczas gdy inni nie myśleli nawet o uwolnieniu niewolników. Większość nie mogła się pogodzić z myślą, ażeby takie mnóstwo niewolników miało posiadać te same prawa jak wolni, obawiając się zarazem, aby nie zaszła konieczność podjęcia się tak bardzo znienawidzonéj pracy, która dotychczas była wyłącznie udziałem niewolników.

Powoli więc i to równocześnie z rozpowszechnieniem i wnikaniem w życie pojęć chrześciańskich, postępowało wielkie dzieło uwolnienia niewolników. Proces ten rozpoczął się równocześnie z utrwaleniem wiary chrześciańskiéj w czasie istnienia zachodniego państwa rzymskiego, czyniąc wielkie postępy osobliwie w nowo powstałych państwach w czasie wędrówek narodów. U młodych tych ludów Europy, które w przeciwstawieniu do Rzymian, nie posiadali jeszcze wyrobionych systemów prawnych, natrafił Kościół na znacznie słabszy opór. Przyczyniła się do tego i ta okoliczność, że ludy te żyjąc w zdrowszych stósunkach społecznych i rodzinnych, nie uległy takiemu zepsuciu i upadkowi mo-

[1]) „Ab illo usuram exige, cui merito nocere desideras, cui jure inferuntur arma, huic legitime indicantur usurae, quem bello facile vincere non potes, de hoc cito potes centesima vindicare. Ab hoc usuram exige, quem non sit crimen occidere... Ergo ubi jus belli, ibi etiam jus usurae.“ De Tobia c. 15 (v. c. 12. C. 14. qu. 4).

[2]) Wallon, *Histoire de l'esclavage* III. 368; u Ratzingera p. d. str. 136, Möhler, ***Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei*** II. 95.

ralnemu, jaki znajdujemy w państwie rzymskiem. Z tego też powodu byli oni o wiele przystępniejszymi i pojętniejszymi dla prawd nauki Chrystusa, głoszonych przez Kościół, niż większa część zniewieściałego społeczeństwa starożytnego.

Dwie szczególnie idee obaliły w zasadzie niewolnictwo i przyczyniły się do zupełnego jego zniesienia. Jedną z nich była to równość wszystkich ludzi przed Bogiem; druga stawiała za swą zasadę moralną wartość i konieczność pracy ręcznéj. Pierwsza podniosła sługę i niewolnika z rzędu rzeczy do godności człowieka; druga zapewniła jego pracy cześć i szacunek. Według św. Ambrożego n. p. „wolność i niewola będą mierzone tą samą miarą.“ [1]) Według św. Grzegorza W. „jest to wymogiem słuszności i sprawiedliwości zwrócić wolność tym, którzy się z natury swéj urodzili wolnymi, a tylko na podstawie pewnych ustaw ludzkich stali się niewolnikami.“ [2])

W parze z nauką teoretyczną szły i przykłady. Właściciele kościelni darowali z czasem wolność swym niewolnikom, obchodzili się z nimi łagodnie, bronili ich przed nadużyciami i oswobodzali wrzuconych do więzienia. Wieczne wawrzyny zebrali sobie na tem polu Biskupi i klasztory. Klasztory greckie zniosły już w V w. niewolę w swych posiadłościach. Usiłowaniom zakonników należy również przypisać, że w Brytanii przy końcu epoki anglo-saskiéj znajdowało się ledwie 25,000 niewolników. Na synodzie w Armagh 1171 r. postanowili Biskupi irlandzcy uwolnić zupełnie niewolników. Słusznie więc należy przypisać zniesienie niewolnictwa Kościołowi jako zasługę. [3])

W związku z tem poczęły się też wkrótce organizować (tworzyć) klasy pracujące. Pierwsze ich ślady spotykamy już w czasach Karolingów. Ponieważ na miejsce niewolnictwa wstąpił stósunek między służbodawcą a sługą, nie mógł teraz pan rozporządzać osobą poddanego, ale jedynie jego pracą. W większych gospodarstwach przyszła do skutku zasada podziału pracy. Część robotników uprawiała pole, obowiązkiem innych było zajmować się rzemiosłami, a obowiązek ten pozostawał w rodzinie i przechodził z ojca na syna. Rozmiar i zakres usług oznaczano w tak zwanych „listach lennych.“ [4]) W końcu

---

[1]) S. Ambros. *Exhort. de virg.* c. 1. n. 4.

[2]) Epp. V. 112.

[3]) Swiadkiem, którego pewnie nie można posądzać o stronniczość, jest Bluntschli: „Podobnie jak zniesienie niewolnictwa w największéj części należy zawdzięczać Kościołowi, tak też i wyzwolenie poddanych było zawsze przez Kościół popierane.“ *Allgem. Staatswörterb.* I. 162.

[4]) Por. Ratzinger I. 228.

stały się miasta książęce, biskupie i opactwa ogniskami handlu; zbierała się w nich ludność okoliczna, ażeby po skończeniu nabożeństwa zaopatrzyć się na targu w potrzebne przedmioty. Były to jednak ledwie pierwsze zawiązki klas pracujących, które zyskały nieco ekonomicznego i politycznego znaczenia dopiero w czasach po wyprawach krzyżowych. W gospodarstwie rolnem utrzymał przewagę system lenny. Pola znajdowały się w posiadaniu szlachty, mieszczan i wolnych chłopów, — sami właściciele jednak uprawiali tylko nieznaczną część. Prawie wszystkie nieruchomości rozdzielano między lenników, którzy w zamian za pewne, oznaczone, mierne usługi lenne nabywali prawie prawo własności. Przez całe prawie wieki średnie kładły miasta wielką wagę na to, ażeby posiadać jak największy obszar posiadłości ziemskich, żeby w ten sposób o ile możności samoistnie zaopatrywać się w produkta i surowce, niezbędne do życia i prowadzenia rzemiosł.[1]) Miejskie posiadłości oddawano następnie w większéj części dzierżawcom. W wiekach średnich odgrywały w ogóle posiadłości ziemskie rolę kapitału, jak świadczy to już sam wyraz niemiecki „Zins“, pochodzący od łacińskiego „census“ a oznaczający daniny z dochodów gospodarstwa rolnego.

Wzrastający rozwój miast wpłynął dodatnio na rozwój handlu i przemysłu. Ludzie zajmujący się tą samą gałęzią rzemiosła lub handlu, poczęli się łączyć w stowarzyszenia i cechy — a z związków tych płynęły dla członków nieobliczone korzyści. Podstawą zaś tych związków była specyalnie chrześciańska idea solidarności.[2]) Stowarzyszenia te poczytywały się wzajemnie jako rodzeństwo, przeznaczone do zajmowania w społeczeństwie miejsca, naznaczonego im od Boga. Cechy dostarczały środków do wykonania tego wielkiego zadania. Rzemieślnik nabywał już jako uczeń i czeladnik téj siły ciała i duszy, tego hartu charakteru i zręczności, potrzebnéj do samoistnego prowadzenia rzemiosła. Dbano już naprzód o to, ażeby uzdolniony do pracy otrzymał odpowiedne zajęcie a chory znalazł w potrzebie opiekę i pomoc. Wyższe duchowe potrzeby zaspokajano przy pomocy wspólnych ćwiczeń religij-

---

[1]) Dla charakterystyki stosunków ekonomicznych por. Janssen p. d. I. 298 i nast.

[2]) W jak wielkiéj mierze leżą związki tego rodzaju w naturze rzeczy, podnosi Stieda, wskazując na ruch, jaki powstał w najnowszych czasach: Jeżeli myśl tego rodzaju stowarzyszeń wyłoniła się na nowo w innéj formie w Niemczech i we Francyi, w krajach, w których rozwój zupełnie nie jest równoległy — to świadczy to najlepiéj o słuszności zasady, która służy w tym względzie za podstawę. Jeżeli na pewnym stopniu rozwoju społeczeństwa okaże się swobodny handel niemożliwym, nie ma w takim razie innego środka przeciw nadużyciom, jak tylko łączność. Hildebrand *Jahrb. für Nationalökonomie* XIV. 1. 128. — Janssen p. d. I, 323.

nych, a wspólne takie zgromadzenia religijne przyczyniały się niemało do uprzyjemnienia życia towarzyskiego. Pojedyńcze miasta tworzyły rodzinę, a każdy członek musiał sumiennie przyczyniać się do ogólnego dobra. Władze starały się o to, ażeby każde przyzwoite rzemiosło miało swoich przedstawicieli, a gdy w pewnéj gałęzi okazał się brak ludzi, starano się ich przyciągnąć z innych miast. Nadając jednak prawo do pewnego rzemiosła lub zajęcia, dbała władza także o zapewnienie jego przyszłości. Nie wolno było mianowicie obcemu rzemieślnikowi sprzedawać swoich wytworów w granicach miasta.

Wzrost ten gospodarczego życia ukrywał jednak w sobie zaród nowego niebezpieczeństwa. Osobliwie po wyprawach krzyżowych widzimy, jak bogate włoskie miasta handlowe, powodowane żądzą władzy i bogactwa, stały się widownią ciągłych walk i niepokojów. Mieszczaństwo wzniosło się wysoko, podobnie też wzrosło bogactwo starych klasztorów i prałatów Kościoła. Prowadziło to z jednéj strony do zbytku, z drugiéj zaś wywoływało zazdrość warstw poddanych. Razem z pogrążeniem się w interesy materyalne musiał naturalnie upadać duch religijny. Mnożyły się więc nauki heretyckie, a jeżeli były one zwrócone przeciw bogatym, co zdarzało się najczęściéj w tych czasach, znajdowały natychmiast dla siebie grunt urodzajny. W Niederlandach niemieckich wystąpił Tranchelm († 1124), w Bretanii i Gaskonii podburzał ludność Eudo de Stella, podczas gdy w Languedoc i Prowansalii szerzyli swe nauki, zwrócone przeciw porządkowi prawnemu a głównie przeciw Kościołowi Henryk z Lozanny i Piotr z Bruys, w Italii zaś Arnold z Brescii. Powszechne to rozdrażnienie znalazło swego ludowego zastępcę w Piotrze z Wald, który posiadał zwolenników prawie w wszystkich krajach. Ze wschodu przywlokła się trucizna Manicheizmu do Europy, i znalazła odgłos w sektach Bogumiłów, Katarów i Albigenzów. — Tego rodzaju niebezpieczne zapatrywania znalazły dla siebie grunt także i w kołach uczonych. Amalrich Bena, Dawid z Dinanto (1200) krzewili panteizm, podczas gdy Abelard (1142) szerzyć począł racyonalizm. Do tego wszystkiego przyłączył się jeszcze zły przykład, jaki z początkiem XIII w. podawał z wyżyn tronu cesarz Fryderyk II. Sposób jego myślenia odpowiadał zupełnie stanowisku arabskiéj filozofii, a sposób życia jego wskazywał na prawdziwie wschodnią żądzę przepychu i zmysłowości.

Wśród takich okoliczności potrzeba było jakiegoś ogólnego, głęboko sięgającego środka, któryby odżywił myśl chrześciańską i przekształcił pojedyńczych ludzi równie jak i całe społeczeństwo. Opatrzność wybrała w tym celu człowieka, który w młodym wieku sam oddawał hołd

blaskowi światowemu na dworze cesarskim, i którego już podówczas z powodu jego żywego umysłu nazywano w mieście rodzinnem „królem młodzieży.“ Człowiekiem tym był św. Franciszek z Assyżu. Wyrzuty, jakie posłyszał pewnego razu z powodu odmówienia jałmużny, przekonały go o zaszczytności ubóstwa, a ciężka choroba, jaką przebył, ukazała mu dokładnie znikomość tego świata. Łaska ta zewnętrzna wywołała żywą zmianę w podniosłéj duszy Świętego, a nie zważając na wszelkie względy i przeszkody, poszedł za swoją ideą, która miała wyleczyć głębokie rany jego wieku. Ideą tą było św. ubóstwo. Św. Franciszek wywiązał się szczytnie z zadania, jakie włożył na niego Ukrzyżowany w Kościele św. Damiana: *Idź i odnów mój Kościół!* On i jego uczniowie spełniali powołanie swe, rozciągające się na całe społeczeństwo, w ten sposób, iż wzmacniali wiarę i ducha wstrzemięźliwości w szerokich masach ludu, przepowiadając i wskazując przykładem ewangeliczne ubóstwo. Nauka ich szerzyła się z szybkością płomienia, co znowu służy dowodem, że w społeczeństwie chrześciańskiem nie zamarło poczucie i zrozumienie wszelkiéj prawdy rzeczywistéj. W roku 1219 zebrało się już 500 towarzyszy (koło św. Franciszka). W 40 zaś lat późniéj liczył zakon jego 8000 klasztorów z 200,000 zakonnikami, między innymi wiele najszlachetniejszych umysłów tego czasu: św. Władysława, św. Elżbietę, Bonawenturę, Antoniego z Padwy. Szczególnie mieszczanie i chłopi okazywali wiele interesu dla jego dążeń. Często udzielali oni tym zakonnikom przytułku i schronienia — nieraz nawet wbrew woli możnych panów i świecko usposobionych wyższych duchownych. Wpływowi żebrzących zakonów należy też przypisać rozwój „stanu mieszczańskiego“ — ten najświatlejszy objaw wieków średnich. — Upadek tego stanu w dzisiejszych czasach należy słusznie opłakiwać. Piotr de Vineis, kanclerz Fryderyka II, dosadnio maluje nam wpływ tych zakonów: Franciszkanie i mnisi zakonu kaznodziejskiego[1]) powstają przeciwko nam, piętnują publicznie nasze postępowanie, niweczą nasze przedsięwzięcia, nasze prawa, — nas samych czynią niemożliwymi. Ażeby zaś w zupełności dokonać swego dzieła, ażeby zupełnie odtrącić od nas serca ludu naszego, założyli oni jeszcze dwa nowe bractwa (fraternitates),[2]) które przyjmują każdego mężczyznę

---

[1]) roz. zakon Dominikanów.

[2]) Ma on tu na myśli trzeci zakon (tertiarii), założony przez oba zakony dla tych, którzy nie mając zamiaru porzucać życia świeckiego, pragnęli przytem dążyć do wyższego moralnego udoskonalenia swéj duszy. Trzeci zakon św. Franciszka przywrócił do nowego rozwoju Leon XIII swem postanowieniem z 30 maja 1883 roku.

i każdą kobietę. Wszyscy garną się do nich; zaledwie można znaleźć człowieka, którego imię nie byłoby u nich zapisane."[1])

Społeczeństwo chrześciańskie odmłodniało, odświeżyło się pod szlachetnym wpływem zakonów żebrzących. Wzmocnienie zaś wiary wpłynęło z swéj strony korzystnie na rozwój życia materyalnego. Rozwój ten znamionuje charakterystycznie pojęcie pracy, jakie utworzono w wiekach średnich. Pojęcie to jest tak szlachetnem, iż chlubnie tylko może świadczyć o tych czasach, w których je wyznawano i według niego życie swe urządzano. „Pracować, — tak czytamy w jednym z pomników tego czasu — pracować oznacza tyle, co spełniać przykazania boskie; dla tego też powinien każdy pracować, w polu, w domu, w warsztacie, w zakresie nauki i sztuki; inni muszą pracować jako królowie, lub jako przełożeni, znowu inni jako słudzy Chrystusa w kościołach i klasztorach, drudzy pracują, modląc się gwoli sławy boskiéj i przebaczenia grzechów ludzkich. Takich robotników, pracujących w dzień i w nocy, potrzeba wiele, i nikt niechaj nie sądzi, iż oni żyją bezczynnie. Bo modlitwa jest pracą bardzo pożyteczną — a ty jéj szczególnie potrzebujesz, który się nie modlisz. Ten zaś, kto nie pracuje, narusza przykazania boskie."[2]) „Człowiek zrodzony jest do pracy, podobnie jak ptak do lotu", powiada zacny Trithenius.[3]) Na podstawie takiego szlachetnego pojmowania moralnego znaczenia pracy powstały instytucye, które położyły pewny kres zyskom, a z drugiéj strony zapewniły pracy słuszną nagrodę. Pierwsze stanowisko sprowadziło zakaz lichwy,[4]) uregulowanie cen, — drugie zaś wytworzyło połączenie się produkujących i wewnętrzną ich organizacyą.

System gospodarczy wieków średnich nie dopuszczał bowiem panowania kapitału w klasach produkujących. W gospodarstwie rolnem było to niemożliwem, gdyż właściciel otrzymywał tylko wartości użytkowe, nie zaś zamienne. Kapitałem jego (zasługującym rzetelnie na tę nazwę) była posiadłość ziemska. Za jéj używanie winien był wprawdzie dzierżawca albo lennik uiszczać pewną ilość zboża — ale właściciel nie mógł tego przemienić na nowy kapitał. W zakresie rzemiosła był majster zarazem także robotnikiem, nie tylko przedsiębiorcą. Rzemiosło swoje poczytywał on jako otrzy-

---

[1]) Petrus de Vineis. Epist. l. VI. Basileae I, 238. Por. St. Beissel: *Die culturgeschichtliche Bedeutung des hl. Franz v. Assisi. Stimmen aus M. L.* 1887. 276—287. Ratzinger, *Volkswirtschaft* 166—169.

[2]) „Eyn christlich ermanung", u Janssena p. d. 1. 407.

[3]) De Judaeis 17. Podobnie Gerson Opp. IV. 257.

[4]) Por. X. de usuris 5, 19 in VI° 5, 5.

mane od Boga, dla tego też prowadzenie tego rzemiosła było jego dumą. Cechy zaś dbały starannie o to, ażeby majstrowie nie zatracili tego swego charakteru. Jedynie wdowie majstra wolno było przyjąć pomocnika; sam majster mógł się nim zastąpić tylko w razie słabości. Majster mógł mieć tylko pewną, ograniczoną ilość uczniów i czeladników. W interesie publiczności podlegały towary i cena ich jak najściślejszéj kontroli. Ubożsi majstrowie byli należycie zabezpieczeni przed konkurencyą bogatszych, ponieważ cechy troskliwie układały czas i miejsce w ten sposób, ażeby biedni i bogaci równo tanio nabywać mogli potrzebnych im artykułów surowych. Cechy nakoniec dawały pomoc upadającym majstrom, chroniąc ich w ten sposób przed lichwą. — Cechy kupców rozporządzały nie tylko wspólną kasą, ale posiadały własne hale towarowe. Stowarzyszenia tego rodzaju rozciągały się na całe okolice, zabezpieczały pewną komunikacyą i osiągnęły tak wielką potęgę, iż n. p. nawet książęta krajów niemieckich ubiegali się częstokroć o ich łaskę.

W średniowiecznym systemie gospodarczym znajdował zawsze ekonomicznie słabszy ochronę przeciw przewagi silniejszego. Wytworzyło to umiarkowaną wprawdzie, ale za to powszechną zamożność. Klasy uboższe, zajmujące się rękodzielnictwem, mogły żyć porządnie i uczciwie; na starość zaś mógł każdy znaleźć przytułek u pana, w cechu albo też w azylach, założonych w tym celu bądź przez Kościół, bądź to przez szlachtę lub mieszczan.

Następujące daty świadczą najlepiéj o korzystnem położeniu ówczesnych wolnych robotników. W latach 1470—1510 zarabiał robotnik w okolicach nadreńskich za 6 dni pracy $^1/_4$ miary zboża, 10 funtów wieprzowiny, 12 funtów cielęciny, 6 dzbanów mleka, 2 wiązki drzewa; w 4—5 tygodniach mógł zaś zaoszczędzić tyle, ile było potrzebnem na nabycie 1 płaszcza, 6 łokci płótna i 1 pary butów. W rozporządzeniu Biskupa z Moguncyi z r. 1497 czytamy, że robotnicy zajęci w dobrach biskupich otrzymywali na śniadanie dobrą zupę z chlebem, na obiad znowu zupę, mięso, jarzynę i dzbanek wina, na wieczerzę chleb z mięsem lub zupę z mięsem. Oprócz tego miano w niedzielę po nabożeństwie ugościć wszystkich robotników, zajętych w ciągu tygodnia pracą w polu, a każdy z nich mógł jeszcze zabrać z sobą tyle do domu, że dwie osoby mogły tam należycie zaspokoić swój głód.*) Podobne stósunki spotykamy i w innych okolicach przy rozmaitych rodzajach pracy. W Nimes zarabiał w r. 1330 zwykły rzemieślnik

*) Por. Janssen p. d. I, 314 nast.

stolarz albo kamieniarz dziennie 16 Hellerów czyli 1 fr. 15 cent. Za te pieniądze mógł on kupić 4 funty drobiu albo 3,2 centnarów drzewa opałowego, albo 8 cent. żelaza, 3,2 funtów sera, 64 jaj, 2 kury. W dziewięciu dniach można było zarobić całego barana, a w 5 dniach 1 miarę pszenicy. W Anglii zarabiał nawet najgorszy robotnik polny dziennie więcéj, niż kosztowała para butów, w dwóch zaś dniach zarabiał 2 tłuste gęsi, w czterech tłuste jagnię, w 20 wołu z pastwiska.[1]) W Sabaudyi i Piemoncie obniżył się dzienny zarobek z r. 1300 do 1830 prawie o połowę.[2]) Podobne rezultaty wynikają z rachunków kościoła w Xanten. Płace robotników z r. 1882 w porównaniu z płacami z r. 1350 wykazują zaledwie $^1/_2$ nadwyżki, podczas gdy ceny żywności znacznie o wiele się podniosły.[3]) W Bazylei wynosił w XV w. dzienny zarobek 2 szyl. do 2 szyl. 4 helezy. Przy tem wynosiła cena pary butów 5 szyl., 1 sąg drzewa kosztował 11 szyl., funt masła 11 heler. Biorąc przeciętnie wynosił dzienny zarobek najniższych warstw wolnych robotników tyle, że po opędzeniu potrzeb życia pozostawały jeszcze dwie albo trzy części zarobku. Całkiem słusznie też mógł Fortescue, kanclerz Henryka VI wydać następującą charakterystykę stósunków ludu angielskiego w 15 stuleciu: „Mieszkańce Anglii, mówi on, posiadają podostatkiem złota i srebra, rozporządzają wszystkiem, czego potrzebują do życia i czem je mogą uczynić przyjemne. Wody nie piją nigdy, z wyjątkiem dni, w których piją ją z przepisów religijnych dla pokuty. Żywią się dostatnio wszelkiego rodzaju zwierzętami i rybami, które znajdują wszędzie obficie, ubierają się przytem w porządną odzież lnianą. Pościel, bielizna itp. przedmioty są również lniane, i zapewne nikt nie cierpi pod tym względem niedostatku. Każdy posiada tyle, ile potrzebuje jego rodzina i gospodarstwo, każdy ma odpowiednio do swego stanowiska tyle, ile potrzeba do szczęśliwego i przyjemnego życia.[4]) Ogólny ten stan zamożności możemy sobie przedstawić z opisu pewnego ówczesnego kronikarza, który chcąc opisać panującą nędzę, powiada, że są tacy ubodzy, którzy czasem przez cały tydzień nie jedzą wcale mięsa albo tylko złe mięso.[5]) Tem łatwiéj zrozumiemy tę uwagę, jeżeli weźmiemy na uwagę, że n. p. w Frankfurcie n. O. w XIV wieku, kiedy liczba

---

[1]) Por. Cobbet, *Die Reformation in England*, Mainz 1862 str. 576 i nast.

[2]) Por. Weiss, p. d. IV. 679—681.

[3]) St. Beissel, *Goldwerth und Arbeitslohn im Mittelalter* 1884, 188.

[4]) De laudibus legum Angliae.

[5]) *Seelenführer* fol. 21 u Janssena p. d. I, 138.

mieszkańców nie przenosiła tam 12,000, spożywano rocznie 30,854 wołów, t. j. 12 razy tyle, co w r. 1802—1803. I wiele innych podobnych przykładów moglibyśmy przytoczyć, ale przytoczone już wystarczają zupełnie dla stwierdzenia naszego zdania, że system gospodarczy w wiekach średnich prowadził do możliwie równego i sprawiedliwego podziału dóbr. Zjawisko to należy przypisać bez wątpienia zasadom chrześciańskim, które łączyły społeczeństwo w jedną rodzinę i tworzyły poczucie łączności z wszystkimi jéj dobrymi skutkami. Samo z siebie upada więc, jak widzimy, twierdzenie, według którego Kościół stał na przeszkodzie wszelkiemu rozwojowi ekonomicznemu. Jednakowoż w celu lepszego poznania niesprawiedliwości tego zarzutu, wrócimy późniéj jeszcze raz do niego przy sposobności zakazu pobierania odsetek, i zastanowimy się bliżéj, czy stanowisko, jakie zajmował Kościół w kwestyi odsetek, odpowiadało przedstawionym powyżéj stósunkom.

(Dokończenie nastąpi.)

Dla czego w czasach naszych nauki katechetyczne z ambony w niedziele i święta przekładać należy nad inne kazania.

Naukami lub kazaniami katechetycznemi zowiemy nauki, które formą i rozkładem stósują się do katechizmowych kompendyów, a właściwie są wykładami nauki wiary, zawartéj w rzymskim katechizmie, które w systematycznym porządku i związku *in nexu et ordine* — jak mówi katechizm rzymski — przedstawiają i objaśniają wszystko, co wierni z wiary znać, wiedzieć i wierzyć powinni, jak do téj wiary życie swe stósować, aby było moralne, cnotliwe i zasługiwało na nagrodę wieczną. Jak gorąco Kościół pragnie tych nauk katechizmowych, widoczna to z różnych postanowień, a mianowicie w przedmowie do katechizmu rzymskiego (qu. 13) wyraża życzenie, „aby plebani, gdy ewangelią lub jakie miejsce z Pisma św. objaśniają, uciekali się zawsze do wykładu zawartego w Katechizmie, jako do źródła nauki Chrześć., aby ztamtąd brali istotne rzeczy, tak iżby pleban za jednym zawodem lud chrześć. uczył i Składu Apost. i Ewangelii.“ Do tego życzenia stósowały się też nasze synody prowincyonalne, gdyż jeden piotrkowski z r. 1607 za Kard. Bernarda Maciejowskiego, Arcyb. Gniezn., drugi piotrkowski za Arcyb. Wężyka r. 1629 przepisują, „iżby plebani i ka-

znodzieje co niedzielę i święto połowę kazania miewali do ludu z perykop ewangelijnych, a drugą połowę z katechizmu rzymskiego."

1. Nauki katechizmowe nie tylko w naszych czasach, lecz w każdym czasie były potrzebne, gdyż przez nie osięga się głównie i przeważnie właściwy cel głoszenia słowa Bożego. Pierwszym obowiązkiem każdego kazania jest pouczać lud, oświecać go i utwierdzać w prawdach wiary: „Ut pleniore fidei doctrina omnes imbuantur", powiada Sobór Tryd. Był długi czas — wiemy to z doświadczenia własnego i świadczą o tem wszystkie niemal używane przez nas podręczniki, dzieła i czasopisma kaznodziejskie, — że z ambon wyłącznie tylko moralizowano, bito przeciw duchowi czasu, ogólnemu zepsuciu, a co już było najspecyalniejszego, to walczono głównie przeciw błędom i grzechom przeważającym w parafii — słowem z ogólnego stanowiska chrześć. prawiono morały, dyktowano reguły życia — o artykułach wiary, dogmatyce zaledwie raz kiedyś wspomniano i to w oderwaniu zupełnem pojedyńczych prawd, tak że wierni przez całe lata nie wiele co z wiary zasłyszeli, w pamięci nie odżywili, i nie tylko rozleglejszego, zupełniejszego, dokładniejszego wykształcenia w nauce wiary nie odbierali, lecz zapominali z kretesem to, co zasłyszeli w szkole, a czego dla nierozwiniętego jeszcze umysłu po większéj części nie rozumieli.

Moralizujący w ten sposób kaznodzieje obracają się co niedzielę i święto jakby w zaklętym kole ogólnych przepisów, popadają w monotonność i jednostajność tematu, treści i wyrażeń. Zdarza się tedy, że jeden kaznodzieja w każdym kazaniu mówi o pijaństwie, inny o znoszeniu krzyżów i utrapień, inny nie pominie nigdy, by do płaczu pobudzić słuchaczów, uciśnionych wdów i sierót itd. Wielu kaznodziejów czyni to z wygody i lenistwa, bo im łatwiéj daleko z moralizowaniem; potrzebują do tego krótszego albo wcale żadnego przygotowania — jak do opracowania kazania dogmatycznego. W ostatniéj chwili weźmie kaznodzieja kazanie drukowane do ręki, przeczyta je raz i drugi i idzie na ambonę, zapamiętawszy parę ogólników, parę wykrzykników i piorunów na grzechy najgłówniejsze, na zepsucie, upstrzy kazanie kilku przykładami wyrwanemi na chybił-trafił, słowem młóci słomę sto razy przez niego samego młóconą. Cóż za pożytek takie kazania przynieść mogą? gdy ani nie pouczą ani nie zbudują nikogo — co jest celem właściwym każdego kazania!

Kapłan jest z powołania swego głosicielem słowa Bożego, tłómaczem prawd Bożych i ewangelii Chrystusowéj, prawda zaś Chrystusa i ewangelia nie podaje tylko samych przepisów moralności we formie abstrakcyjnéj, lecz je wywodzi i rozwija z prawd wiary. I myliłby

się mocno ten, ktoby sądził, że głosząc z ambony artykuły wiary, zasady dogmatyczne, uczyłby lud suchéj nauki bez budzenia w nim zapału i miłości do rzeczy boskich, nie zachęcałby do życia moralnego! Przeciwnie z każdego dogmatu, z każdego artykułu wiary wywieść można moralne nauki, gdyż wiara jest fundamentem wszelkiéj moralności. Sam P. Jezus, ilekroć mówił do ludu, rozpoczynał zawsze od wykładu prawd wiary i nawięzywał do tego przepisy i nauki moralne. Apostołowie czynili tak samo, gdyż za warunek przyjęcia do Chrztu stawiali neofitom wyznanie wiary w Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychpowstałego, jako fundament wiary, uczyli, że w téj wierze w Jezusa grzechów unikać będą i żyć w sprawiedliwości. Zawsze oni domagali się wiary i miłości żywéj z wiary płynącéj i dla tego wzorem nam są, jak sprawować mamy urząd nauczycielski w Kościele. To powinno wskazywać, że na ambonie najpierwszym obowiązkiem głosić prawdy wiary, inaczejby kapłan przeniewierzył się zadaniu swemu, gdyby miał pozostawiać lud pieczy swéj powierzony w zupełnych ciemnościach i nieznajomości fundamentu zbawienia, jakim jest wiara. Nauka moralna, oderwana od dogmatu, jest bezsilną, mdłą i czczą, choćby była ubraną w najpiękniejszą formę, i wypowiedzianą była z całym talentem krasomówczym. Jest to fajerwerk olśniewający na chwilę, nie pozostawiający żadnego skutku, nie wpływa na rozum, i obudzić tylko zdolen chwilowe i ulotne uczucia. Sobór Tryd. też w tym duchu wyraźne daje przepisy, bo nakazuje lingua vernacula wykładać w niedziele i święta naukę o Sakr. św., aby je wierni godnie przyjmowali, tłomaczyć ofiarę Mszy św., aby z niéj umieli korzystać, i w ogóle wykładali naukę wiary przystępnie *postpositis inutilibus quaestionibus*.

2. Co jeszcze mocniéj przemawia za potrzebą nauk katechetycznych, to fakta doświadczeniem i praktyką ustawiczną stwierdzone.

Lud, który nie słyszy kazań dogmatycznych, mających na celu przedstawić mu całokształt nauki Kościoła, całą naukę wiary, tę wiarę mu rozjaśnić, do zrozumienia jéj przyprowadzić, traci powoli świadomość katolicką, obojętnieje dla wiary, gubi ją, a tem samem traci grunt pod nogami do moralnego życia. Zupełna znajomość wiary, jéj środków do życia pobożnego, jéj obietnice przyszłego życia, kary i nagrody — jest warunkiem życia cnotliwego, pobożnego. Bez wierzenia rozumnego w Boga i wszystko, co Bóg objawił o życiu naszem i przeznaczeniu, o odkupieniu i uświęceniu — nie ma i nie może być cnoty i moralności chrześć. To też widzimy jak lud nasz, wychodzący za robotą w obce, dalekie kraje, prędko obojętnieje dla wiary, jak łatwo pozwala się bałamucić socyalistycznym mrzonkom, lub pociągać ze-

psutym ludziom do niemoralnego, na wszelką rozpustę wyuzdanego życia. Ażeby być niepokonanym w obec tylu różnorodnych pokus, dławiących w nim wiarę i moralność chrześć., potrzeba mu posiadać mocną, niewzruszoną wiarę i to wiarę, która z rozumem opanowuje całe jego jestestwo, żeby wszystko myślał i czynił przez wiarę. Tymczasem téj wiary, téj obrony w sobie nie ma; — w szkole nie nauczył się wiele, w kościele téj nauki nie uzupełnił, nie zgłębił; praktyki pobożne, uczęszczanie do Sakr. nie płynęły z przekonania, poczucia potrzeby, przeświadczenia o obowiązku, nie żeby jakiś duchowy zysk z tego miał, tylko czynił to z naśladownictwa, prostego małpowania za innymi. Widział, że inni chodzili do spowiedzi, do Komunii, do Bierzmowania, na odpusty, też to czynił, nie zdając sobie z tego sprawy, nie wiedząc na co, dla czego to robi. Tysiączne przykłady możnaby przytoczyć z doświadczenia, że ci ludzie nie wiedzą, na co jest Chrzest św., na co spowiedź itd. I czyż dziwić się, że przy tak straszliwéj nieznajomości wiary, tak łatwo dają się powodować do wszelkich zbrodni, chętnie idą za wszelkiemi podszeptami do złego, że tak łatwo zaciągają się w szeregi socyalistów? Jest to faktem niewątpliwym, że polscy socyaliści, anarchiści rekrutują się głównie z młodzieży miast naszych, która, jak wiadomo, najmniéj ma wykształcenia religijnego, najmniéj zna katechizm, a za to zuchwalstwem przeciw wszelkiéj powadze i deptaniem wszelkich praw bożych przed innymi się odznacza. Jest to zjawisko świadczące, że zła była metoda kaznodziejska, która tych ludzi nie uczyła artykułów wiary.

Tylko człowiek na wskroś zasadami wiary przejęty, utrzyma się na wyżynach religijnéj moralności i spełni każdy obowiązek wiernie i tam, gdzie nikt go nie widzi, i wtenczas, gdy będzie zmuszony ponieść dla wiary największe ofiary. Słabym przecież jest człowiek, a jeśli nie stoi ustawicznie na straży swéj cnoty i świętości, nie trzyma w karbach swych zmysłów, ujrzy się łatwo wśród rozhukanych namiętności i pójdzie pod jarzmo grzechów i występków. Wiara to, opanowująca rozum i całą istotę ludzką, wiara w najgłębszem przekonaniu i zachęca do czystego, świętego życia, i daje siły do zwalczania pokus a unikania upadków, wiara uczy umartwienia i zaparcia, wiara znosić każe cierpliwie wszelkie uciski tego życia, wskazuje nam za to nagrodę wiekuistą w niebie. Bez wiary tedy ugruntowanéj głęboko w rozumie i sercu nie może być życia moralnego.

3. Tych kilka uwag tłomaczy już dosadnio potrzebę nauk katechizmowych na ambonie, w którychby kaznodzieja całą naukę wiary w systematycznym porządku wyłożył, objaśnił, podał we wszystkich

szczegółach, aby jéj lud jak najdokladniéj się nauczył, dobrze zrozumiał, głęboko w pamięci i sercu zachował. W czasach naszych ta potrzeba tym większa, że nam kapłanom w szkole uczyć nie wolno, a ztąd zamknięta droga do systematycznego przez lat kilka nauczenia dzieci katechizmu, należytego objaśnienia i tłomaczenia prawd wiary. Nadzór nasz nad nauką religii w szkołach, który nam żadnych praw nie daje, jest po prostu zerem, bo cóż mi pomoże, że wiem, iż nauka religii w szkole zaniedbana, nauczyciel jest leniwy w spełnianiu swych obowiązków, jeśli nie mam w ręku żadnego środka, aby módz przeprowadzić naprawę. Pozostały nam tylko nauki przygotowawcze do pierwszéj spowiedzi i Komunii św. Dzieci przychodzące na te nauki z bardzo nielicznemi wyjątkami, jak się to pewnie wszyscy pasterze dusz z doświadczenia przekonali, nic zgoła nie umieją i dla tego zobowiązani jesteśmy nie rozjaśniać, tłómaczyć, zgłębiać nauki wiary, lecz uczyć, że tak powiemy, abecadła nauki religii. Nauczyć, gdy się ma na lekcyach po 150—200—300, choćby najkonieczniejszych rzeczy, wszystkich tych dzieci, jest absolutnem niepodobieństwem. Nie dziw tedy, że skutkiem takiéj dorywczéj i niesystematycznéj nauki i doroślejsza młodzież nie wiele co, albo prawie nic nie zna z nauki wiary, jak się to pokazuje przy egzaminach ślubnych. Z téj doroślejszéj młodzieży, zgłaszającéj się do zapowiedzi, umie nie wiele kto mały katechizm (6 prawd, Sakramenta św., przykazania kościelne itd.), a iluż to wyobrażenia nie ma o życiu nadprzyrodzonem, o niebie, piekle, czyścu, o Chr. P., o Sakr. Św.? Możnaby na to z praktyki pasterskiéj mnóstwo takich przykładów najstraszliwszéj ignorancyi przytoczyć.

I dla tego wszystkiemi silami o to starać się powinniśmy, aby to, co zaniedbała szkoła, powetowała ile możności ambona, aby z ambony głoszono nauki katechetyczne i w ten sposób zaszczepiano i krzewiono wiarę, któréj lud nie ma explicitam i dla tego prędko ją stracić może.

I ten wzgląd jeszcze przemawiać powinien za katech. kazaniami, że nie tylko dla prostaczków są potrzebne, ale i dla więcéj wykształconych klas. Nauki te mają to do siebie, że przemawiają do rozumu i przekonania wszystkich i uczonych i półuczonych, i takich, którym się zdaje, że się czegoś nauczyli. Będą i oni słuchali z zajęciem najelementarniejszych prawd wiary, bo ich dawno nie słyszeli, nad nimi się nie zastanawiali, albo fałszywéj filozofii, bezbożnym namowom i podszeptom towarzyszów rozpusty w sobie zadławić pozwolili. Wiadomo przecież powszechnie, jakie to pojęcia o wierze, religii wynosi młodzież z gimnazyów, szkół wyższych, uniwersytetów, jak się ta młodzież szczyci, że utraciła wiarę, że w nic nie wierzy, że co księża uczą, to głupstwo,

fanaberye — i to młodzież w domu rodzicielskim religijnie wychowana. Czyż dla tych ludzi nie potrzeba gruntownego, uzasadnionego przedstawienia dogmatów katolickich, bo czyż nie zaprzeczają zwykle, czego nie znają, jak mówi Tertulian, negant, quod ignorant. Doświadczenie znowu poucza, że i ta klasa ludzi z większem zajęciem i pożytkiem słucha tego rodzaju nauk, aniżeli górnolotnych, poetycznych elukubracyi, które pozostaną na zawsze frazeologią, czczą deklamacyą, bez wywolania jakiegokolwiek namacalnego skutku w życiu.

Toby pewnie było wszystko, coby można powiedzieć ku zaleceniu nauk katechizmowych w czasach obecnych.

Dodajemy niektóre jeszcze wskazówki praktyczne. A najprzód, że jako znakomity wzór do tych kazań i podręcznik służyć mogą nauki katechizmowe X. Wermelskirchena (wyd. w Aachen u Bartha), które uważamy za najlepsze w swym rodzaju, gdyż podają najważniejsze prawdy wiary w streszczeniu i szacie bardzo ponętnéj i w każdéj nauce dają piękne i dobrze zastósowane nauki moralne. Komuby te nauki były za krótkie i za mało szczegółowe, niech używa nauk katechizmowych Bussla, X. Stagraczyńskiego i głównie Deharba *Erklärung des kathol. Katechismus* w 4 tomach, z którego można rozdział po rozdziale brać żywcem na ambonę. Zalecają się one i z tego względu, że mają dużo przykładów.

Przygotowanie do takich kazań zależy na tem, aby kaznodzieja jak najdokładniéj rozpatrzył się w prawdzie wiary, którą chce w nauce wyłożyć, cały materyał sobie ułożył, systematycznie podzielił, tak iżby każde pojedyńcze kazanie samo w sobie stanowiło odrębną całość, i przystawało do reszty nauk, stanowiło jedno ogniwo w łańcuchu tych nauk.

W kazaniach katechetycznych uwzględnić daléj należy to, co przepisuje Przedmowa do rzymsk. katech. qu. XI „observanda est audientium aetas, ingenium, mores, conditio, ut qui docendi munus exercet, omnia omnibus efficiatur“ — czas, miejsce i słuchaczy, a więc wedle potrzeby skracać lub rozszerzać treść katechizmu, a zawsze do słuchaczów czynić zastósowania — przedstawiać je w formie popularnéj, zrozumiałéj. Jasność, zapał i życie w przedstawieniu, prostota bez przesady i trywialności winny być ich zaletą, zdania Pisma św. i Ojców Kościoła ich okrasą, podobieństwa i przykłady ich ożywieniem, zbawienne upomnienia i zastósowania ich kwiatem i owocem.

Co do formy tych nauk, wygłaszanych co niedziele, narzuca się pytanie: Czy wstęp do nich brać z perykop ewangelijnych a potem stósowne przejście zrobić do zamierzonego wykładu artykułu wiary, czy się obejdzie bez tego wstępu? Na to odpowiadamy, że jeśli ewan-

gelii treść zgadza się z przedmiotem i treścią nauki, to dla czegożby nie korzystać z niéj we wstępie, ale żeby czynić łamańce i gwałtowne przeskoki, naciągania, to cui bono? Najlepiéj we wstępie powtórzyć główną treść poprzedniéj nauki. Inwokacyą zaś o łaskę do téj nauki i Zdrowaś Maryo można odmówić na samym wstępie przed rozpoczęciem nauki. W uroczyste Święta P. Jezusa, Matki Boskiéj, św. Piotra i Pawła, WW. Świętych itd., odpowiedniejszem jest kazanie o tajemnicach tych Świąt, które należą także do artykułów wiary.

Zwracają też doświadczeni mistrze w kaznodziejstwie uwagę na to, ażeby w tych kazaniach wspominać raz po raz o związku pomiędzy sobą prawd pojedyńczych, i wykazywać jak misterną jest budową ta cała nauka wiary, że każda cegiełka potrzebna jest w tym gmachu, żadna zbyteczna, że ta wiara obejmuje całe życie doczesne i wieczne człowieka, i dla tego jedynie uszczęśliwić go zdoła i tu na ziemi i po za grobem.

Nowy ważny dekret św. Kongregacyi Odpustów

w sprawie

Erekcyi i Aggregacyi Bractw, nominacyi rektora i przyjmowania członków.

ENGOLISMENSIS. **De requisitis ad Confraternitates erigendas.**

Sacrae Indulgentiarum Congregationi sequentia dubia dirimenda sunt proposita:

I. In erigendis seu instituendis Confraternitatibus atque Indulgentiis iisdem communicandis, item in Confraternitatibus aggregandis, Clemens P. P. VIII, Constitutione „Quaecumque“ plura praescripsit sub poena nullitatis, quorum observantiam saltem in substantialibus Pius PP. IX. Decreto 8 Januarii 1861 denuo constituit. Inter quae reperitur: quod Confraternitatis aggregatio seu institutio *fiat de consensu... Ordinarii et cum litteris testimonialibus ejusdem.* Et formulae a Pio PP. IX traditae, diserte aiunt: „*Confraternitatem... de consensu Ordinarii qui ejusdem Confraternitatis institutum, pietatem ac religionem litteris patentibus* Nobis nuper exhibitis commendavit... per praesentes erigimus, itemque... Confraternitatem... attentis Episcopi seu Ordinarii loci consensus ac litteris testimonialibus, quibus ejus

institutum pietas ac religio commendatur, Nostrae Archiconfraternitati adjungimus et aggregamus."

Hinc quaeritur:

1º An dicta conditio sufficienter impleatur quum Ordinarius loci litteras testimoniales in antecessum non dat, sed tantum in diplomata erectionis vel aggregationis sibi transmisso his verbis subscribit vel etiam aequivalentibus: *Vidimus et executioni dari permisimus?*

2º An saltem sufficiat Ordinarium suam subscriptionem apponere quum in diplomate erectionis ipsi transmisso a superiore Ordinis non leguntur verba *erigimus*, sed: *facultatem concedimus erigendi*, et dicta subscriptio actualem erectionem praecedit?

II. Cum saepe longe distet Archiconfraternitatis moderator seu superior Ordinis religiosi, factum est ut plerumque formulae ab iis subscriptae et sigillo munitae in cancellaria Episcopatuum, vel in aliqua Ordinis domo in antecessum deponantur, quibus suo tempore depositarius utitur ad erectionem vel aggregationem, nomen Rectoris datamque in formula apponens.

Quaeritur igitur an erectio vel aggregatio hoc modo peracta uti valida sit retinenda?

III. Decreto Urbis et Orbis diei 8 Januarii 1861 facta est Ordinariis potestas Parochos pro tempore in rectores, moderatores, etc., Confraternitatis nominandi; hinc quaeritur:

An ex eodem Decreto potuerint Ordinarii delegare non solum Parochos sed etiam Eleemosinarios, Capellanos communitatum vel piorum locorum quoad Confraternitates in Ecclesiis ipsis concreditis independenter a parocho, uti communiter fit in Galiis, vel etiam Vicarios tum ob nimias Parochi occupationes, tum aliis de causis?

IV. In multis confraternitatibus, congregationibus, seu associationibus, v. g. in iis quae a Prima Primaria dependent, usu receptum est, ut in congregationes, confraternitates, piasque associationes admitti cupientes desiderium suum consilio et Directori Congregationis prius aperiant, qui si, deliberatione adhibita, annuant petitioni, die statuitur, quo postulantes solemni ritu et forma recipiuntur. Eo dies omnes conveniunt in sodalitatis Ecclesiam, concio habetur, Postulantes juxta formulam consecrationis B. Mariae Virginis alta voce emittunt; dein *Rector manu extensa haec vel similia profert: Ego auctoritate mihi concessa recipio vos in congregationem participesque facio Indulgentiarum et Privilegiorum*, etc...

Jam vero ad majorem istiusmodi receptionis selemnitatem saepe saepius a Rectore invitatur sacerdos extraneus, qui concionem habet,

caeremoniae praeest, numismata, Rosaria, scapularia, aliaque signa, quae sunt sodalibus tradenda, benedicit, imo et profert verba superius relata. Plerique ex Congregationum rectoribus id fieri posse pro certo habent, sive quia dictorum caeremoniam ut essentialem non habent, sed solam inscriptionem in albo sufficere putant, sive quia persuasum habent facultatem sodales recipiendi se posse subdelegare; hinc quaeritur:

1. An istiusmodi ritus sit habendus ut essentialis? quatenus negative:

2. An moderator associationis munus admissionem eo modo peragendi alteri sacerdoti committere possit?

3. An id possit eo saltem in casu quo Associationis statuta, approbante Ordinario, hanc ei facultatem expresse assererent?

Porro S. C. Ind. Sacrisque Rel. praeposita relatis dubiis, audito unius ex Consultoribus voto, respondendum censuit:

Ad I: 1am partem, *negative;* ad 2am partem, *non sufficere.*

Ad II: *Negative.*

Ad III: *Affirmative.*

Ad IV: Ad primam partem, quoad actum receptionis in sodalitatem et benedictionem scapularium, rosariorum, etc., *affirmative;* quoad caeteras caeremonias, *negative.*

Ad secundum partem, *affirmative*, si habeat potestatem subdelegandi: secus, *negative.*

Ad tertiam partem, *affirmative.*

Datum Romae, etc. 3 Dec. 1892.

Aloisius Card. Sepiacci, Praef.

Alex. Archiep. Nicop., Secret.

Z powyższych czterech kwestyi dwie pierwsze są ważne i dla tego obszerniéj nad niemi się zastanowimy, co do dwóch drugich wystarczy kilka słów.

§ 1. *Dyplomy lub facultates wystawione jako blankiety.*

Św. Kongregacya na kwestyą w téj mierze przedłożoną odpowiada, że nie wolno wysyłać dyplomów nie wypełnionych co do daty i miejscowości (blankiety), pozostawiając innym wypełnienie próżnych miejsc, pozostawionych w drukowanych formularzach. Decyzye podobne wydawano już dawniéj a nawet św. Inkwizycya udzielane w ten sposób dyspensy małżeńskie za nieważne uznała. „Excessisse — mówi dekret tejże Kongregacyi z 15 lutego 1780 — Missionarios et excedere in concedendis dispensationibus anticipativis et communibus absque nominatione personae, eisdemque injungendum ut deinceps se abstineant

ab hisce dispensationibus concedendis sub nullitatis poena; alienum quippe a more ac mente hujus Sanctae Sedis *prorsus* est cuipiam facultates delegare velle quae executioni mandentur non prius visa diligenter causa, nec positis per *eundem executorem* in tuto conditionibus quae apponuntur." — Misyonarze nie mogąc przebywać na jednym miejscu, litowali się nad tymi, co chcieli brać śluby z przeszkodą disparitatis cultus, i pozostawiali dyspensy w blankietach, nie wymieniając nazwiska osób, które potem miejscowy kapłan mógł był wpisać. Św. Kongregacya poleciła misyonarzom udzielać subdelegacyą tylko misyonarzom roztropnym, którzyby wypełniali ich rozkazy według oznaczonych warunków.

Regułą tedy Stolicy Apostolskiéj jest, że ci, którym powierza do wykonania facultates przez siebie samych, powinni sami poznać i przekonać się o całéj sprawie, czuwać sami nad spełnieniem warunków lub klauzuli téj facultas. Ta reguła stósuje się nie tylko do dyspens małżeńskich, lecz do wszystkich facultates, pochodzących od Stolicy św. a więc także i do erekcyi lub aggregacyi bractw. Sprawa bractw należy do tych, które kanony św. zaliczają do „res arduas" i które z tego powodu zastrzeżone są samemu Biskupowi, tak że nie wolno do nich się mieszać ani wikaryuszowi kapitulnemu, ani wikaryuszowi jeneralnemu, chyba że wikaryusz jeneralny ma do tego mandat specyalny. Tak samo przepisanem jest, ażeby sam Biskup erygował bractwa, chyba że na mocy przywileju Stolicy Apost. ma tę moc przełożony jakiego zakonu w dyecezyi. „Nemini licere, mówi św. Kongreg. Obrzędów w dekrecie z 7 paźdz. 1617 (Gardellini n. 548) inconsulto Episcopo, in sua dioecesi erigere et creare de novo Confraternitates, et earum statuta approbare, quae omnia privative quoad alios ad Episcopum tantum pertinent in sua dioecesi." Ci, którzy mają władzę do tego, używać jéj powinni, jak się używa facultas, udzielonéj przez Stolicę Apost. „in rebus arduis", t. j. „cognita per se ipsos causa, et in tuto positis per ipsum executorem conditionibus quae apponuntur." Podpisać tedy naprzód dyplom a nawet datę na nim położyć, a nie wiedzieć, jaki się z niego zrobi użytek i czy w ogóle go się użyje, to nie znaczy: „działać ze znajomością rzeczy." Przypuśćmy n. p. tego rodzaju erekcyą, albo władzę do erygowania. Przełożony, który posiada n. p. sam tylko facultas erygowania pewnego bractwa, podpisuje i datuje dyplom. Wysyła następnie ten dyplom albo do domu swego Zakonu, albo do kuryi biskupiéj. Czy kiedykolwiek użyją tego dyplomu? nie wie. A gdyby go użyto i bractwo zostało erygowane — czyż wie, w którym kościele? Erekcya ta tedy albo władza do erygowania zo-

stała podpisana i wyekspedyowana przed wszelką prośbą interesentów; ci, dla których jest wygotowaną, może jeszcze nie myślą o zawiązaniu bractwa a mimo to we formularzu jest powiedziane, że otrzymano ich prośbę, w której wyrażają życzenie założenia bractwa. A więc jest to po prostu fałsz. Być nawet może, że dopiero po śmierci przełożonego Zakonu wypełni się blankiet dyplomu, w którym eryguje bractwo i datuje za życia, a bractwo dopiero po jego śmierci się zawiązało. Więc znowu kłamstwo! Dyplom będzie może wysłany do kościoła, który w oznaczonym dniu jeszcze nie był wybudowany itd. Widzieliśmy dyplomy blankiety, nadające władzę do poświęcania szkaplerzy, noszące datę przed wyświęceniem na kapłana tego, który tę władzę otrzymał.

Z pewnością jest to wygodna rzecz dla Przełożonego Zakonu, rezydującego po większéj części w Rzymie, który nie ma czasu odpowiadać na rozliczne wnioski do niego wystósowane, że ma takie blankiety podpisane w domach swego Zakonu albo w kancelaryach biskupich. Lecz jest to niedozwolonem według powyższego dekretu i reguł Stolicy Apost. Najlepszym środkiem zaradzenia tym niedogodnościom byłaby prośba zaniesiona do Stolicy św. o facultas subdelegandi naprzód Prowincyała lub Biskupa. Przełożony mając władzę subdelegowania, będzie z niéj korzystał we wskazanych mu granicach; subdelegat czynić będzie to, co polecone zostało indultaryuszowi samemu, t. j. odbierać będzie prośby, zbada ich powody i okoliczności, czuwać będzie nad spełnieniem warunków, przepisanych mu przy wykonaniu polecenia danego i działać będzie ze znajomością sprawy przy każdéj erekcyi. Lecz żadnych erekcyi ani dyplomów blankietów, czy mają czy nie mają daty, aby erygować lub dawać władzę do erygowania, w miejscu nieznanem, jakiegokolwiek bractwa lub stowarzyszenia; żadnego składu tych formularzy w kancelaryach biskupich lub domach zakonnych, aby każdy, co nie ma do tego kwalifikacyi, wpisywał, w miarę jak mu prośby będą przedkładane, nazw miejscowości, kościołów lub osób: żadnych dyplomów blankietów, aby w ten sam sposób agregować bractwo i udzielać mu odpusty! Wszystko to zakazane pod karą nieważności!

Ściśle rzecz biorąc, decyzya św. Kongregacyi mówi tylko o erekcyach lub agregacyach bractw, lecz to samo stósuje się do wszelkich skryptów z koncesyami, poprzednio podpisanemi, nadającemi kapłanom, których nazwiska nie wypisuje się, władzę poświęcania i wkładania szkaplerzy, nadawania odpustów różnym poświęconym przedmiotom itd. Powód jest ten sam, że przełożony, który to czyni, nie zna sprawy i osoby i dla tego facultates, które udziela w blankiecie, nie mają żadnego znaczenia.

Niech tedy każdy rozpatrzy się w dyplomach, jakie otrzymał, czy to do utworzenia bractwa, czy też do poświęcania szkaplerzy i wkładania odpustów, i w danym razie niech się postara o sanacyą za przeszłość i o nadanie sobie ważnego pełnomocnictwa. Przecież nie można pozostawiać wiernych w błędzie, że należąc do tego lub owego bractwa, pozyskują odpusty, jeśli erekcya z góry była nieważna dla braku należytéj formalności.

§ 2. *Zezwolenie Ordynaryusza na erekcyą lub agregacyą Bractwa.*

O tem zezwoleniu mówi pierwsze dubium, przedłożone św. Kongregacyi Odpustów, która potępia praktykę tamże przedstawioną a często zachodzącą.

Gdy Bractwo jakie erygowane zostanie mocą, nadaną przez Stolicę Apost. lub agregowane do jakiegoś arcybractwa, aby przez to uczestniczyć w jego łaskach duchownych i odpustach, zastrzegli Papieże Biskupom dyecezalnym prawo poprzedniego ich zezwolenia i potwierdzenia, bez którego wszelka erekcya i agregacya jest nieważną.

Lecz w jakiż sposób to zezwolenie ma się udzielać? Czy jest przepisana jaka forma? O to zapytują się w naszym dekrecie św. Kongregacyą. W kwestyi przedłożonéj przytoczone są: Konstytucya Pap. Klemensa VIII *Quaecumque* z 7 grudnia 1604 i dekret Pap. Piusa IX z 8 stycznia 1861 r. Nie będziemy przytaczali, by nie przedłużać artykułu, odnośnych ustępów z obydwóch dekretów papiezkich. Wykazuje się z tych przepisów:

1. Że do erekcyi, którą ktoś inny wykonuje nie Biskup dyecezalny, tak samo i do agregacyi, jest pozwolenie Biskupa koniecznie potrzebne Erekcya i kreacya bractw nowych, potwierdzenie ich ustaw należy wyłącznie do Biskupa i do nikogo innego w dyecezyi. „Quae omnia privative quoad alios ad Episcopum tantum pertinent in sua dioecesi“ (decret. in Elboren. l. c.). Wikaryusz nawet kapitulny ma się powstrzymać z erekcyą bractwa, jego agregacyą i aprobacyą ustaw aż do obsadzenia Stolicy biskupiéj: „Ne sede vacante aliquid innovetur.“

2. To pozwolenie Biskupa winno być udzielone na piśmie. Przepisuje to prawo pozytywne; rozporządzenia Klemensa VIII i Piusa IX domagają się litteras testimoniales; żąda tego natura rzeczy: erekcya bowiem Bractwa lub jego agregacya do Arcybractwa, które nadaje mu swe przywileje, jest sprawą fori externi, pociąga za sobą następstwa trwałe, a ztąd musi być dowód prawowitego istnienia bractwa, a tym dowodem jest dokument piśmienny.

3. Klemens VIII i Pius IX domagają się nadto wyraźnie dowodu piśmiennego, i to nie prostego zezwolenia, wyrażonego po krótce na

dole aktu erekcyjnego lub agregacyjnego, pochodzącego od przełożonego Zakonu lub dyrektora arcybractwa. Mówi to wyraźnie tekst rozporządzeń papiezkich: „de consensu Ordinarii loci et cum litteris ejus testimonialibus, quibus Confraternitatis erigendae et instituendae pietas et christianae, quae exercere capit, apud eos commendentur.“ Ma to więc być dokument, w którym ma być polecone Bractwo, jego dążności i cele.

4. Dokument ten piśmienny (litterae testimoniales) powinien być wygotowany i przesłany na miejsce, zanim Przełożony zakonny eryguje nowe bractwo lub agreguje do już istniejącego Arcybractwa. Wypływa to wyraźnie już z tenoru rozporządzeń papiezkich. Klemens VIII mówiąc o erekcyi nowego Bractwa, nakazuje podejmować je „cum consensu tamen Ordinarii loci et ejus litteris testimonialibus“; wskazują więc te słowa wyraźnie na poprzednie zezwolenie; gdyby jednak miała zachodzić wątpliwość najmniejsza, wyrażenia użyte kilka wierszy niżéj co do agregacyi Bractwa, objaśniają pierwsze: *praevio similiter* loci Ordinarii consensu et cum ejus litteris testimonialibus.“ Tak samo formalne są przepisane formularze erekcyi i agregacyi: „De consensu loci Ordinarii, qui ejusdem Confraternitatis Institutum... *litteris* patentibus *Nobis* nuper *exhibitis* commendavit, albo: „attentis Episcopi consensu ac *litteris testimonialibus*, quibus... — Obecna decyzya św. Kongregacyi potwierdza zatem tylko dawniejsze rozporządzenia, których albo nie rozumiano dokładnie, albo je fałszywie tłomaczono. Prosta zatem wzmianka o zezwoleniu Ordynaryusza na dole dyplomu nie wystarcza, choćby to nawet był tylko dyplom, nadający delegacyą do wykonania erekcyi; potrzeba do tego osobnego piśmiennego dokumentu.

5. OO. Dominikanie twierdzą, że Papież Pius IX na instancyą ich jenerała O. Jandel, pozwolił ustnie na to, „ut litterae patentes erectionis Confraternitatis Sanctissimi Rosarii expediri possint absque praecedenti assensu Episcopi loci in scriptis tradito, cum sufficiat clausula: *Accedente consensu loci Ordinarii*, expressa in litteris erectionis.“ Dyspensował zatem Papież OO. Dominikanów od tego, iżby Ordynaryusz dał pozwolenie na utworzenie w dyecezyi bractw przed erekcyą. Zdaniem naszem jest to mylna interpretacya. Papież dał tylko pozwolenie, żeby dyplom nadający delegacyą do erygowania Bractwa Różańcowego, mógł być ekspedyowany przed zezwoleniem Ordynaryusza, byle tylko to zezwolenie było udzielone przed formalną erekcyą Bractwa. Nazywają oni niesłusznie dyplomem erekcyi dyplom, dający tylko władzę erygowania. Uważamy nadto tę koncesyą, udzieloną viva voce za prawdziwą i ważną przynajmniéj in foro interno, tak że erekcye dokonane w téj formie, nie są z tego powodu nieważne. Żałować jednak należy,

że OO. Dominikanie nie kazali potwierdzić téj koncesyi przez Kardynała protektora swego Zakonu, lub przez kogo innego do tego upoważnionego. W takim razie usunęłaby się wszelka wątpliwość co do ważności przywileju in foro externo.

Zresztą kwestya ta po decyzyi powyższéj straciła na znaczeniu: odtąd dyplomy, ekspedyowane jako blankiety, nie mogą być uważane za ważne i w każdym tego rodzaju przypadku należy zanieść do Jenerała OO. Dominikanów prośbę o erekcyą z oznaczeniem miejscowości i kościoła, aby działał „cognita causa“ i do téj prośby można zaraz załączyć litteras testimoniales Ordynaryusza.

§ 3. *Dyrektorowie Bractw.*

Sądzimy, że do wątpliwości przedłożonéj św. Kongregacyi, był następujący powód: Dekret z 8 stycznia 1861 zmienia prawo powszechne i nadaje władzę, któréj przedtem nie było; trzeba sobie przypomnieć zasadę: Verba valent quantum sonant. Kapelani, wikaryusze nie są wymienieni; facultas udzielona Ordynaryuszowi do nich się nie odnosiła. Odpowiedź Kongregacyi św. nas poucza, że inaczéj trzeba rozumować; facultas udzielona dekretem jest ogólna, dla wszystkich, i tylko reskrypta partykularne należy ściśle tłomaczyć. Z tego powodu facultas ta rozciąga się też na kapelanów więziennych, śpitalnych itd., którzy często zupełnie są niezależni od proboszczów, jako też i na wikaryuszów, którzy proboszczów zastępują i mogą być dezygnowani do tego jak ich proboszczowie.

§ 4. *Przyjmowanie uroczyste do Bractwa.*

Wystarczy przeczytać pytanie, aby zdać sobie sprawę z téj kwestyi. Pytano się, czy kapłan jakikolwiek, a nie dyrektor Bractwa, może z delegacyą tegoż dyrektora przewodniczyć na uroczystéj ceremonii przyjmowania do Bractwa? Czy tę ceremonią uważać należy za istotną? Czy prosta delegacya dyrektora wystarcza?

Odpowiedź jest jasna; uważać należy za esencyonalny akt przyjęcia nowego członka, a więc formułę „Ego vos recipio“, benedykcyą oznak brackich, szkaplerzy itd. Reszta ceremonii nie należy do istoty. Aby spełnić te akty istotne, delegacya dyrektora nie wystarcza, chyba że ma do tego indult, albo w ustawach Bractwa wyraźnie dana jest dyrektorowi władza delegowania. Na to winni zważać Ordynaryusze przy wygotowaniu i potwierdzaniu ustaw brackich.

Z pola
kościelno-politycznych praw.

Dzieci, które skończyły lat 14 i wyszły ze szkoły, a do Sakramentów św. przyjęte nie były — w jaki sposób sprowadzić na naukę przygotowawczą do pierwszéj Spowiedzi i Komunii św.?

Jest to paląca kwestya w naszych stósunkach, bo zdarza się obecnie, skutkiem nowoczesnego systemu szkólnego dość często, że dzieci opuszczają po 14 roku życia szkołę, nie nauczywszy się ani pisać ani czytać, ani też oprócz pacierza i może 6 prawd niczego z nauki religii. Jeśli te dzieci są przy uczciwych rodzicach, lub w służbie u chlebodawców dobrych katolików, toć jeszcze pół biedy. Sumienie ich powoduje do posyłania dzieci na naukę i do starania się, aby te dzieci nauczyły się najkonieczniejszych prawd wiary, iżby mogły z pożytkiem przyjmować dwa tak bardzo w życiu potrzebne Sakramenta jak Pokutę św. i Eucharystyą. Ale niestety znajdują się rodzice tak bezbożni i chlebodawcy tak niesumienni, że nie tylko się o to nie troszczą, ale nawet głusi są na wszelkie upomnienia i przedstawienia ze strony swych dusz pasterzy; są chlebodawcy innego wyznania, którzy albo nie rozumieją potrzeby religii, albo też nie mają tych dzieci w służbę przyjętych kim zastąpić przy pracy i dla tego na naukę religii nie posyłają. Piszący te słowa doświadcza tego co rok, że mu jedno lub dwoje, a w tym roku nawet więcéj dzieci nie przychodziło na naukę do spowiedzi, ani na naukę do Komunii św., choć w roku poprzednim do spowiedzi były przyjęte. Czy nie ma na to sposobu, aby rodziców i chlebodawców do tego zmusić a ostatecznie, czy nie można tego przeprowadzić, iżby nie wolno było przyjmować w służbę nikogo, kto do pierwszéj Komunii nie został przyjęty? Na rodziców spuszczać się nie można, bo oni radzi pozbywać się dzieci z domu, aby nie były im ciężarem, tylko same zapracowały na utrzymanie. W wielu tedy razach ani się pytają, do kogo te dzieci idą w służbę, czy do innowierców, czy do żydów, czy będą mogły wykonywać obowiązki religijne, byle otrzymywały dobry wikt, obchodzenie się było znośne i dużo pieniędzy dostawały.

Właściwie zająć się tem powinno państwo, które ma szkołę i wychowanie młodzieży zupełnie pod swoją władzą; państwo nie powinno dopuszczać, aby ze szkoły wychodziła młodzież bez religii, bez znajo-

mości środków do życia cnotliwego i uczciwego, bez należytego przysposobienia do Sakramentów św. Jeśli państwo o to nie dba, toć przyczynia się widocznie do pomnażania zastępów socyalistycznych, które się rekrutują głównie z tych, co rozbrat wszelki z religią wzięli.

Z tego zapatrywania wychodząc, zaniósł piszący wniosek do król. Regencyi, aby poleciła komisarzom i burmistrzom dzieci, które jeszcze nie były u spowiedzi św. i Komunii, sprowadzać przymusowo na naukę religii, gdyż to leży w interesie państwa, aby młodzież religijnie była wychowana. Na to otrzymał od Regencyi odmowną odpowiedź: „dass uns gesetzliche Mittel nicht zur Verfügung stehen, die Eltern bezw. Pfleger anzuhalten, ihre der Schulpflicht entwachsene Angehörigen den Beicht- und Kommunion-Unterricht besuchen zu lassen.“

Czyż tedy wolno założyć ręce i pozostawić te dzieci ich losowi i nie troszczyć się o ich moralność i dusze?

Pozwalam sobie dla tego zwrócić najprzód uwagę Władzy duchownéj na tę ranę w pasterstwie dusz i prosić jak najuniżeniéj o środki zaradzenia temu złemu. Zdaniem mojem nie przesądzającem, najpierwszą rzeczą byłoby znieść się z wyższemi władzami królewskiemi, z ministerstwem szkólnictwa i wyznań, i domagać się od niego wydania odnośnych rozporządzeń. Ponieważ szkólnictwo u nas nie jest uregulowane prawnie, tylko opiera się wyłącznie na rozporządzeniach i instrukcyach ministerstwa i władz administracyjnych — cóż może być dla ministerstwa trudnego wydać odnośne rozporządzenie?

W razie potrzeby możnaby wnieść petycyą do sejmu, któraby znalazła poparcie w całem społeczeństwie naszem. W tych dzieciach bowiem namacalny owoc dzisiejszego systemu szkólnego, wyrzucenia języka polskiego ze szkoły, i marnowania napróżno całych lat w szkole na nauczeniu ich kilku wyrazów i zdań niemieckich. System dzisiejszy szkólny jest winien temu nieuctwu, zagwożdzeniu głów naszych polskich dzieci, téj straszliwéj ignorancyi w rzeczach religii, a ztąd téj niesforności, wyuzdaniu młodzieży.

A następnie rzecz tę poddaję pod dyskusyą szanownych współbraci a mianowicie następujące stawiam kwestye:

1) Czy są i jakie sposoby i środki, aby dzieci, które szkołę opuściły, sprowadzić na naukę przygotowawczą do spowiedzi i Komunii św.?

2) Co począć, gdy wszelkie środki pasterskie są daremne?

3) Jaka jest praktyka pasterzy dusz, gdy takie dzieci wyrosłe do nich się zgłoszą z żądaniem o spowiedź lub Komunią św., choć na naukę przygotowawczą nie uczęszczały. Jak sobie z nimi postępują,

czego od nich żądają, pod jakimi warunkami je do spowiedzi i Komunii św. przyjmują? X. X.

Podatek spadkowy od pobożnych fundacyi. X. zapisał testamentem wikaryatowi w D. legat 450 M. z tem poleceniem, aby roczne procenta od tego kapitału, który wikaryatowi cały bez wszelkiego odciągnięcia wypłacony został, każdoczasowy wikaryusz rozdzielał pomiędzy ubogich w parafii, nie składając z tego nikomu rachunków. Uniwersalny spadkobierca wypłacił kapitał, podatku spadkowego nie domagano się, władza duchowna legat przyjęła i potwierdziła. Kapitał został należycie zabezpieczony. Po pewnym czasie urząd celny zażądał od wikaryusza 8% podatku spadkowego, ponieważ z użytku procentów żadnéj władzy rachunków składać nie potrzebuje. Aby uniknąć dalszych korowodów i kapitału fundowanego nie uszczuplać, zapłacił wikaryusz, gdy główny spadkobierca zapłacić nie chciał, ten podatek z własnéj kieszeni. Pytanie, jak był powinien testament być ułożony, żeby wikaryat nie potrzebował płacić tego podatku?

Odp. Wedle praw istniejących wszelkie nabytki, przypadające na rzecz publicznych instytutów dla ubogich, chorych, sierót, śpitali przez państwo potwierdzonych i innych pobożnych fundacyi, które przez państwo wyraźnie lub przez nadanie praw jurystycznych osób uznane zostały, jako też na rzecz niemieckich kościołów i innych niemieckich stowarzyszeń religijnych, którym przysługują prawa jurystycznych osób, są wolne od podatku spadkowego. Wikaryusz dla tego był powinien dopuścić do procesu sądowego, aby się okazało, czy wikaryat, który niewątpliwie jest jurystyczną osobą, przez urząd celny, który tylko władzą jest administracyjną, do płacenia tego podatku mógł być zmuszony. Testator zresztą mógł był w dwojaki sposób wikaryusza od płacenia uchronić, gdyby był w testamencie albo wikaryusza zobowiązał do dawania corocznie sprawy władzy duchownéj z użycia procentów, albo gdyby był spadkobiercę uniwersalnego zobowiązał do zapłacenia podatku spadkowego od tego kapitału z masy spadkowéj, tak iżby wikaryat cały kapitał 450 M. bez jakiegokolwiek uszczerbku był otrzymał. W pierwszym przypadku nie domaganoby się prawdopodobnie żadnego podatku, w drugim zapłaciéby był musiał spadkobierca główny.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

O przywilejach prałatów nazywanych domowymi Jego Świątobliwości Papieża.

Pyt. 1. Czy prałat domowy jest prałatem w ścisłem znaczeniu jurydycznem tego słowa?

Odp Affirmative, gdyż prałatem jest mianowany, prałatem się nazywa, i okazuje się prałatem z tego, że ma prawo nosić różne honorowe odznaki.

Pyt. 2. Czy może używać palmatoria i kanonu?

Odp. Co do palmatoria affirmative, gdyż taki jest zwyczaj w Rzymie; prałaci mieszkający w wiecznem mieście używają palmatoria. Co do kanonu, negative, gdyż nigdzie nie czytamy, aby prałatom domowym używanie kanonu było dozwolonem, owszem chyba zakazanem. Jeśli protonotaryuszom apostolskim ad instar, którzy w godności prałatów są najpierwszymi, kanon jest zakazany (Brewe Pap. Piusa IX *Apost. Sedis Officium* d. IV Kal. Sept. an 1872 n. XV et XVIII), to tym więcéj prałatom domowym.

Pyt. 3. Czy może tak w Rzymie jak i gdzieindziéj używać klęcznika przed ołtarzem, na którym Mszę św. ma odprawić, a także palmatoryi i kanonu pro praeparatione et gratiarum actione?

Odp. Nie może i nadużycie tego rodzaju winno być usunięte, gdyż nie wolno to czynić nawet Protonotaryuszom apostolskim po za Rzymem; w Rzymie tylko za indultem wolno im używać mały klęcznik sine strato i saméj palmatoria. Wreszcie postanowionem jest, że we Mszach prywatnych co do aparatów, ceremonii, ministrantów, ozdoby ołtarza, liczby świec palących w niczem od zwyczajnych księży różnić się nie mogą (Brewe przytocz. n. XVIII). Tym więc mniéj mogą to czynić prałaci domowi, którzy nie mają żadnego prawa do pontyfikaliów. Nadużycia, jakich się niektórzy prałaci dopuszczają w Rzymie, niczego nie dowodzą.

Pyt. 4. Czy we Mszy uroczystéj mogą rozwinąć caudam i domagać się, aby ten ogon kleryk podtrzymywał?

Odp. Tylko we funkcyach pontyfikalnych zachodzi explicatio caudae, a nigdy w żadnych innych.

Pyt. 5. Czy prałat domowy jest uczestnikiem jakiego prałackiego kollegium?

Odp. Negative, gdyż takie kollegium nie istnieje.

Pyt. 6. Jak rozumieć to, co stoi na czele kanonu, że jest do użytku Biskupów i Prałatów?

Odp. Że kanonu używać mogą ci prałaci, którym ten przywiléj przysługuje — a do rzędu tychże prałaci domowi nie należą.

Delectatio morosa podług nauki moralnéj. Zbawiciel sam wskazał źródło nieczyste wszystkich grzechów i najobrzydliwszych zbrodni, kiedy powiedział: „z serca wychodzą złe myśli, mężobójstwa, porubstwa, cudzołóztwa, kradzieżtwa, fałszywe świadectwa, bluźnierstwa“ (Mat. 15, 19). Jeżeli zaś wszystkie grzechy w sercu człowieka biorą swój początek, to i wiele z nich kończy się też i uzupełnia w sercu; są to grzechy wewnętrzne. Objawiają się one albo uciechą jako radość z dawniejszego złego czynu, bądź że przez nas bądź też że przez kogoś innego spełniony został (gaudium); albo jako pożądliwość, aby uczynić czegoś złego, bądź że istnieje rzeczywisty zamiar, bądź też że go nie ma (desiderium efficax — inefficax); albo ostatecznie jako pojedyncze grzeszne upodobanie w czemś złem (delectatio morosa). Ostatnie sprawia nieraz trudności w wydaniu wyroku o jego charakterze; dla tego poświęcamy mu słów kilka za poważnymi autorami.

Delectatio morosa określają zwykle moraliści jako dobrowolne upodobanie w przedmiocie niedozwolonym albo w niedozwolonéj czynności, bez zamiaru jednakże spełnienia czynności zakazanéj. Morosa nazywa się nie dla tego, iżby długo trwała, bo może ona i w jednéj chwili się dokonać, lecz dla tego, że wola, kiedy rozum już poznał, że to jest grzeszne, trzyma się dobrowolnie upodobania i pochwala je (Hom. II. II qu. 74 a. 6 ad 3). Jest ono albo duchowem upodobaniem (rationalis), jeżeli wyższa wola trzyma się niedozwolonego przedmiotu, albo zmysłowem, jeżeli jest upodobaniem niższéj chuci, połączonem z poruszeniem cielesnem, „per motum spirituum vitalium circa pectus, et in venereis per motum spirituum generationi servientium in parte inferiori“ (Sporer). Oba rodzaje jednakże są z sobą najściśléj złączone dla tego, że duchowny i cielesny pierwiastek w człowieku tak ściśle są złączone; jedno wywołuje drugie bezpośrednio, chociaż nie zawsze.

To jednak winniśmy tutaj przedewszystkiem zaznaczyć, że: 1) upodobanie w myśli o rzeczy zakazanéj nie podpada pod powyższą definicyą, a więc nieraz ona wcale nie jest grzeszna n. p. u lekarza, teologa itd., który dla studyum musi się nad takiemi rzeczami zastanawiać; czasem mogłoby ono być grzechem powszednim, gdyby ktoś

z ciekawości badał te rzeczy, a mogłoby wtenczas być i grzechem śmiertelnym dla najbliższego niebezpieczeństwa, że może nastąpić zezwolenie na delectatio morosa. Mówi bowiem św. Tomasz: „Delectamur enim quandoque in cogitatione propter ipsam cogitationem, ex quo nobis acquiritur quaedam cognitio in actu aliquorum, quamvis nobis displiceant, sicut aliquis justus cogitat de peccatis, de eis disputando et conferendo et in veritate istius cognitionis delectetur. Delectatio ergo illas, quae cognitionem sequitur *ex parte ipsius cogitationis, omnino ad aliud genus reducitur*, quam delectatio exterioris actus" (Quaest. 15 de verit. a. 4). 2) Podobnie nie podpada pod powyższą definicyą upodobanie w s p o s o b i e, w jakim złe się dopełnia. Tak mogę się cieszyć z wyrafinowania, z jakiem złodziéj kradzieży dopełnia, wcale jéj jeszcze nie przyklaskując; albo dziwne zachowanie się tego, którego koń z siebie zrzucił, może do śmiechu mię pobudzić, a jeszcze nie potrzebuję mieć uczucia jakiejś radości z powodu nieszczęścia (Laymann *theol. mor.).* 3) Przedmiotem delectatio morosa może być oczywiście wszystko moralnie złe: zabójstwo, złodziejstwo, świętokradztwo, nieczystość itd. Jeżeli moraliści głównie zwracają uwagę na grzechy myśli n i e c z y s t y c h, to dla tego, że ich są tysiące.

Na pierwszem więc miejscu zaznaczamy: D o b r o w o l n e u p o d o b a n i e w z ł é j c z y n n o ś c i j a k o t a k i é j j e s t c i ę ż k i m a l b o l e k k i m g r z e c h e m, o i l e c z y n n o ś ć s a m a j e s t c i ę ż k o a l b o l e k k o g r z e s z n a. Grzechem musi być to upodobanie, bo to sprzeciwia się rozumowi, że ktoś w myśli pochwala coś złego, wolę do tego skłania i tem się bawi, a to wszystko jest oną delectatio morosa. Grzechem ciężkim albo powszednim musi być upodobanie podobnie jak i czyn zewnętrzny sam, gdyż każdy actus humanus, a więc i czysto wewnętrzny przejmuje dobroć albo złość swoją od przedmiotu swego; przedmiotem zaś upodobania jest rzecz lub czynność zła, o ile ją fantazya, pamięć albo rozum chuci poddaje. „Unde constat, mówi św. Tomasz, quod talis delectatio (sc. morosa) secundum genus suum inordinata est eadem inordinatione, qua est inordinata delectatio exterior. Dato igitur quod delectatio exterior sit delectatio peccati mortalis, tunc etiam interior delectatio in se et absolute considerata de genere peccati mortalis erit. Quandocunque autem ratio se subjicit peccato mortali per approbationem, tunc est peccatum mortale: excluditur enim a ratione rectitudo justitiae, cum ipsa subjicitur iniquitati per approbationem. Tunc autem se subjicit huic delectationi perversae, quando in eam consentit." Podobnie uzasadnia to Suarez: „Opus et delectatio, quae ex illo nascitur, in moralibus non sunt duo;

unde uno eodemque praecepto prohibentur et malitiam habent ejusdem rationis: et vero is, qui delectatur in opere cogitato, actu fruitur delectatione ejusdem rationis atque adeo ejusdem turpitudinis cum delectatione, quae ex opere in re ipsa nascitur; ergo illa delectatio est prohibita.“

Tutaj przyjmuje się oczywiście, że delectatio morosa jest dobrowolna, że zatem wola zgodziła się pozytywnie na nieczyste przedstawienie i połączone z tem nieczyste poruszenie. Cóż jednak, jeżeli wola w obec lubieżnych przedstawień zachowuje się tylko negatywnie, nie bawi się niemi, ale też nie odpycha ich wyraźnie? Wszyscy moraliści twierdzą, że takie neutralne zachowanie się byłoby pewno ciężkim grzechem, ilekroćby z tem było połączone najbliższe niebezpieczeństwo zezwolenia na budzącą się chuć płciową. Zachodziłoby to przy bardzo gwałtownéj pokusie: nie byłoby wtenczas podobną wcale rzeczą, trzymać tak w zawieszeniu zgodzenia się wolnéj woli, mianowicie, kiedy się jasno poznało, że pokusa istnieje. Pominąwszy jednakże te przypadki, popełnia się, wedle sententia communior autorów, przez negatywne zachowanie się przy nieczystych obrazach i poruszeniach tylko grzech powszedni. Bo, mówią oni, jeżeli przypuszczenie takiéj delectatio morosa jest nieporządkiem w sferze niższego pożądania, to jest ono wielkim nieporządkiem, gdyż ta delectatio powstała w słabéj naszéj i ułomnéj naturze bez naszego przyczynienia, a nie ma niebezpieczeństwa, żeby zezwolenie miało nastąpić. Jednakże zwolennicy łagodnego tego zdania żądają, aby, jeżeli to zdanie ma być uważane za praktycznie probabilis, kuszony, skoro jasno widzi pokusę, przynajmniéj formalny akt nieupodobania w tem nieczystem przedstawieniu w sobie rozbudził; bo nie chcieć żadnego oporu stawić pokusie jasno poznanéj, byłoby ciężkim grzechem. Sporer, w téj kwestyi powaga, mówi o niéj: „Hi motus deliberati pure permissi, practice loquendo omnino sunt peccata mortalia, *nisi voluntas saltem eliciat nolleitatem seu simplicem displicentiam, aversionem vel improbationem.* Ita fatetur Sanchez (l. 1 *Moral.* cap. 2 n. 13) ante medium, ut docent Doctores ab eo citati, Laymann l. 1 tr. 3 cap. 6. Ratio est: Quia voluntas, si nullum omnino eliciat actum contrarium motui circa objectum male, deliberate et perfecte propositum, ac valde afficiens atque inclinans ad consensum illicitum, *moraliter semper erit exposita proximo periculo consensus;* et contrarium credere, nimia sui confidentia et praesumptio esset, ut proinde Deo ita in superbiae permittente certior lapsus timeri debeat. Ergo ad evadendum morale periculum peccati mortalis, atque ideo ipsum peccatum mortale, ad nimirum requi-

ritur in voluntate actus contrarius nolleitatis sive simplicis displicentiae vel aversionis a tali motu. Qui nimirum actus licet inefficax sit ad reprimendum vel depellendum ipsum metum illicitum, est tamen *efficax satis ad cohibendum vel impediendum liberum voluntatis consensum*, quippe sui directe opponitur."

Pytanie dalej: czy delectatio morosa przybiera szczególniejszy charakter okoliczności połączonych z czynnością, która wzbudza pewną radość n. p. przy upodobaniu w copula cum conjugata, consanguinea itd.? Jedni odpowiadają twierdząco, drudzy przecząco; największa jednakże część stawia następującą różnicę: Jeżeli się nie myślało wyraźnie o téj szczególnéj okoliczności, wtenczas rodzaj grzechu w niczem się nie zmienia; ale zmienia się, jeżeli było szczególniejsze upodobanie w czynności właśnie dla téj okoliczności. A przyczyna tego jest następująca: Podczas gdy desiderium i gaudium zwrócone są do zewnętrznego czynu jako swego przedmiotu i dla tego przybierają całą specyficzną złość ich razem z okolicznościami konkretnemi, ma delectatio morosa cel swój nie w zewnętrznym czynie, lecz odnosi się raczéj do czynu, o ile nam się w myślach przedstawia i to o ile może wzbudzić upodobanie. Jeżeli zatem o szczególnéj okoliczności wcale się nie myślało (n. p. si quis delectetur de copula cum conjugata, non ut conjugata, sed tantum ut pulchra), natenczas okoliczność ta nie była przedmiotem onéj delectatio; nie potrzeba się z niéj więc też wcale spowiadać (Lugo *de Poenit. disp.* 16 n. 363—364. Laymann). Św. Alfons nazywa to zdanie „valde probabilis", ale mówi daléj: „Hoc tamen non obstante, valde mihi placet id, quod ait Holzmann, nempe quod, licet ratione delectationis non sit obligatio explicandi circumstantiam adulterii, *est tamen in praxi explicanda ratione periculi proximi concupiscendi* (saltem inefficaciter) mulierem illam nuptam, in quod se conjicit qui de ea delectatur" (*Theol. mor.* l. 5 n. 15). Jest to może, jak Ballerini słusznie podnosi, „nimis subtilis speculatio", coby już z tego wynikać powinno, że prócz Holzmanna nikt téj myśli nie podniósł. W rzeczywistości trzeba grzechy uważać, jak się rzeczywiście spełniają, a nie jak mogłyby być spełnione. W przypadku tu podanym przedstawił sobie ktoś w delectatio morosa osobę tylko jako pulchra, a nie jako conjugata, mógł więc tylko grzech contra castitatem, a nie contra justitiam popełnić. Jakżeby mu mogło też to, że nie uniknął najbliższéj okazyi do grzechu, być poczytane, jeżeli chwilowo nie poznaje tego, że to niebezpieczeństwo istnieje? Co najmniéj pozostaje zdanie uznane przez tylu znakomitych autorów jako praktycznie probabilis rzeczywiście probabilis, co wystarcza, abyśmy

nie potrzebowali penitentowi nakładać ścisłego obowiązku spowiadania się takich okoliczności. Bo „non est imponenda obligatio, nisi de ea certe constat“, a tu tem bardziéj, że tu chodzi o grzechy przeciw szóstemu przykazaniu, przy których w spowiedzi wszystko niepotrzebne ma być pominięte (Frassinetti).

Czy wolno mi radować się ze złéj rzeczy albo czynności, o ile dobry wywołała skutek? Że wolno mi się radować z dobrego skutku, rozumie się samo z siebie. Tak radujemy się słusznie z chwały męczeństwa, podczas gdy okrucieństwem katów się brzydzimy; radujemy się z łaski odkupienia przez Jezusa Chrystusa, podczas gdy potępiamy zbrodnią żydów, że Jezusa do krzyża przybili; radujemy się, gdy młody człowiek, który przez lekkomyślność nabawił się długotrwałéj choroby, wreszcie do Boga się nawraca. Ale czy wolno mi także radować się ze złego czynu, o ile on jest przyczyną dobrego skutku? Nie, — jeżeli czyn był zły formalnie albo był grzechem, to mi nie wolno nie tylko radować się z grzechu jako takiego, lecz i nie wolno, o ile on dobry skutek wywołał. Bo toby było aprobacyą grzechu i upodobaniem sobie w grzechu dla dobrego celu. Tak, mówi Lessyusz, nie wolno mi się radować z grzechu Adama, chociaż z niego wiele łask spłynęło. „Sicut enim effectus ille vel respectus ad illum effectum non potest efficere, ut illud opus, quod est intrinsecus peccatum, sit licitum aut bonum, ita neque, ut sit dignum gaudio vel complacentia.“ Do tyla są zresztą wszyscy moraliści zgodni. Jeżeli zaś czynność, z któréj dobry skutek wychodzi, tylko materyalnie jest zła, bo we śnie, w szaleństwie, w pijaństwie albo z niewiadomości niezawinionéj została spełniona, uczą św. Alfons i niektórzy inni, mianowicie ze względu na potępioną przez Inocentego XI propozycyą 15, że upodobanie w téj czynności nie tylko jako takiéj, lecz i o ile dobry skutek wywołała, jest grzechem; zaś wielu innych, jak Suarez, Lugo, Sanchez, Busenbaum, Ballerini tak, jak nam się zdaje, słusznie rozróżniają: że ze złéj czynności jako takiéj nie wolno się radować, bo, chociaż bez grzechu dopełniona, jednak objektywnie złą zostaje, a więc „quia ille actus praeteritus excusatur, quia fuit involuntarius, ergo si accedat voluntas (upodobanie), non erit unde excusetur“ (Suarez); per se wolno się radować z złéj niezawinionéj czynności, ale tylko o ile ona ten dobry skutek wywołała, zaś i tutaj znów ta radość jest grzeszna, jeżeli pomiędzy dobrym skutkiem a czynnością, która go wywołała, nie ma dobrego stósunku. Że zaś i ta w sobie godziwa radość jest niebez-

pieczna i łatwo upodobanie w złéj czynności wywołać może, dla tego w ogóle unikać jéj trzeba. W tem wszyscy moraliści są zgodni.

DEKRETA ŚW. KONGREGACYI.

Kongregacya św. Obrzędów rozstrzygała w dekrecie z 30 sierpnia 1892 *varia dubia*, przesłane jéj z dyecezyi Gran. Wyjmujemy decyzye, mające ogólniejsze znaczenie.

Dub. 3. Missa solemnis vel cantata de anniversario electionis seu creationis Summi Pontificio regnantis vel consecrationis Episcopi dioecesani, debetne etiam extra ecclesiam cathedralem et collegiatam celebrari, praesertim supposito quod plures ibidem celebrentur missae?

Resp. *Affirmative.*

Dub. 6. Rubricam Missalis (Tit. VI n. 1) non usquequaque claram, auctores et professores Liturgiae sacrae interpretantes docent, ultimum evangelium in fine Missae eodem prorsus modo dicendum esse prout primum i. e. sacerdote *oblique* stante, sive parum per suam sinistram converso ad populum. Cum tamen alii, praesertim seniores sacerdotes, negent talem esse sensum hujus rubricae; quaeritur utrum ultimum evangelium a sacerdote *oblique* stante recitari debeat?

Resp. *Affirmative* (Kapłan ma czytać ostatnią ewangelią w téj samej pozycyi jak pierwszą, czy mszał jest na ołtarzu, czy nie).

Dub. 9. Commemoratio de Cruce, quae dicitur tempore Paschali, loco suffragiorum de Sanctis, juxta decretum S. R. C. 29 april 1887 *in Emeriten.* omittenda est in officio votivo de Passione; an eadem omittenda est ratione identitatis mysterii, etiam in officio de SS. Eucharistiae Sacramenta?

Resp. *Affirmative.*

Dub. XI. Rituale Romanum optioni administrantis S. Communionem relinquit (Rit. dicit. sacerdos reversus ad altare, *dicere poterit)*, utrum antiphonam *O sacrum convivium* etc. recitare velit nec ne; sed ex rubrica erui non potest, num versiculi et oratio *Deus qui nobis* sint etiam ad libitum vel omnino de praecepto; et si affirmative ad secundam partem, quaeritur utrum benedictio manu dextera et adhibita formula: *Et benedictio* etc. semper sit elargienda, quando citra missam administratur s. Communio?

Resp. *Versiculi et Oratio*, Deus qui nobis, *sunt de praecepto; be-*

nedictio autem semper est danda, unico excepto casu, quando datur immediate ante vel post missam defunctorum, sub formula: Benedictio Dei etc.

Wiadomości literackie.

X. Jan Fiałek. **Średniowieczne ustawodawstwo synodalne Biskupów polskich.** I. *Życie i obyczaje kleru w Polsce średniowiecznéj na tle ustawodawstwa synodalnego.* Kraków 1893. Nakładem Akademii umiejętności.

Słusznie powiada A. Ludwig w swéj rozprawie inauguracyjnéj: „Historya świętokradztwa według źródeł prawa kościelnego“ (*Archiv*, 1893, zeszyt 2), że historyczne przedstawienie prawa karnego nader ważnym jest przyczynkiem do ocenienia jego rozwoju i źródeł i formy, nie mniéj do poznania dyscypliny kościelnéj i kultury rozmaitych ludów i czasów.

Takież zadanie przedłożył sobie uczony nasz rodak, X. J. Fiałek w przytoczonéj powyżéj rozprawie. Na podstawie źródłowych, a dość już licznych edycyi statutów synodalnych w Polsce średniowiecznéj, daje nam poznać spory kęs prawa partykularnego i dziejów Kościoła i obyczajów tak kleru jak i po części świeckich.

Pracę całą przeczytaliśmy z wielkiem zajęciem. Autorowi winszujemy rozległéj a gruntownéj znajomości literatury kanonicznéj. W cytatach nie zdołaliśmy nigdzie znaleść spaczenia myśli lub nieakuratności. Możeby nie była zbyteczną uwaga, iż dzieło Hinschiusa jest protestanckie. Winszujemy sukcesu, który uznała i Akademia umiejętności krakowska, dając nakład. Pragniemy co rychléj ciąg dalszy oglądać.

Szanowny autor pozwoli nam przejść poszczególne rozdziały rozprawy, abyśmy z nich w streszczeniu przytoczyli co ciekawsze rzeczy: chodzi przecie o poznanie życia i obyczajów przodków naszych duchownych.

Rozdział I mówi o stroju duchownych, a najpierw o tonzurze, pielęgnowaniu włosów i brody. „Dzisiejszy zwyczaj noszenia przez kler świecki tonzury czyli sposób wystrzygania włosów na środkowéj części głowy zrazu w kształcie wielkiego koła, poniekąd na podobieństwo tonzury wschodniéj, późniéj zaś w coraz mniejszych rozmiarach, ma początek heretycki, i sięga wieku VII... W ustawodawstwie potrydenckiem nie ma już wzmianki o koronie u duchowieństwa świeckiego, zna ją tylko prawo średniowieczne.“ U nas mamy w téj mierze statuta prowincyonalne — Pełki, legata Filipa, synodu uniejowskiego, Mikołaja Trąby. Z statutów dyecezalnych najdokładniejszym jest Płocki, Biskupa Kurdwanowskiego. Prawo średniowieczne chce uwydatnić różnicę między koroną kleryckią, a mniszą tonzurą. U nas osobne miało to jeszcze znaczenie: z powodu częstych gwałtów i napaści ludzi świeckich na osoby duchowne, trzeba było, celem ochrony i zachowania przywilejów stanu duchownego, wciąż powtarzać ustawę kościelną o noszeniu tonzury i korony kleryckiéj.

Statuta dyecezyi włocławskiej wspominają, że za czasów Jagiełły duchowieństwo kujawskie nosiło wieńce na głowie. Z edyktu archidyakona włocławskiego, Stanisława z Komorznik, dowiadujemy się, że kler tamtejszy w niedziele i dni świąteczne zabawiał się hałaśliwie i rozwiozle, nie tylko grą i napitkiem, ale jeszcze kłótnią i bójką ze świeckimi w szynkowniach (to praktykowało się i gdzieindziej); nadto duchowni szli do tańca z dziewczętami i innemi kobietami — coronati sertis et crinalibus. Ten zwyczaj przystrajania głów w wieńce przetrwał wiek cały nie w samej tylko dyecezyi Kujawskiej. Co do zapuszczania resp. golenia brody u nas tylko dyecezalne synody z początku XV wieku wspominają: zakazują nosić brodę.

Suknia klerycka, według naszych statutów, nie miała być ani czerwona, ani zielona, pstra lub kwiecista, ani zbyt długa lub za krótka, z niestosownymi rękawami; buty nie ściągane, ani śpiczaste. Biskup włocławski Jan „Pella" z Niewiesza w r. 1427 zabrania nosić suknie tak zwane Kassanijcze pod groźbą konfiskaty na rzecz ubogich. Ustawa płocka Biskupa Kurdwanowskiego zwraca się przeciw rękawom nazbyt długim, bo aż do ziemi sięgającym, a które wzorem odzieży mnichów żebraczych Franciszkanów i Dominikanów były tak obszerne, że niekiedy wychodziło na nie więcej sukna, niż na całą szatę. Suknie te były zresztą otwarte z tyłu i na ramieniu.

Zakaz noszenia broni przez duchownych dotyczy pocisków (katapultów), łuków, mieczów, kordów, włóczni.

Rozdział II. Zajęcia i zabawy niedozwolone.

1. W wiekach średnich rozwielmożniony był nałóg upijania się kleru, zwłaszcza wiejskiego. Wino u nas w wiekach średnich nie było, jak miód lub piwo, napojem powszechnym, i mało się zajmowano w Polsce jego uprawą, chyba wyjątkowo tylko dla kościelnego użytku. Rozmaite statuta przypominają stary zakaz nałogowego nawiedzania karczem, tabern, szczególniej w nocy, i posługiwania tamże; ibi non ministrent, co dosłownie brać należy, bo mamy świadectwa, że nawet klerycy wyższych święceń dzień i noc zapijali się w tabernach i przesiadywali tam nieco dłużej nad jednę dobę, wspólnie jedząc z wieśniakami i grając z nimi w pieniądze lub o piwo. Zresztą samiż księża dzierżyli karczmy, a więc też bądź osobiście bądź przez scholarów sprzedawali w niej trunki i pożywienie. W dyecezyi krakowskiej i poznańskiej kler zakonny i świecki ucztował i zabawiał się nadto w domach prywatnych, nocując tam nawet z okazyi sprawowania najświętszych czynności, przy zaopatrzeniu chorych Sakramentami. Najciekawszą jest rzeczą — kończy ten ustęp autor — że niekiedy Biskupi polscy nie tylko walczyć musieli z duchowieństwem, uczęszczającem do karczem, ale jeszcze zakazywać, ażeby sędziowie duchowni, zwłaszcza dziekani miejscy, nie odprawiali w karczmach przy kieliszku sądów kościelnych i przy tem się nie upijali.

2. Co do gier losowych, hazardowych dyecezalne przepisy nasze tak tłómaczą surowe dekretały papiezkie, że nie wynika z nich, iżby już wszelka gra była duchowieństwu zakazana; nawet ryzykowną w kostki wolno się im było zabawiać ze słusznej przyczyny i bez zgorszeń dla otoczenia, zwłaszcza ludzi świeckich. Nasze synody wymieniają prawie tylko samą grę w kostki i gałki. Wyraz „chartae" zjawia się u nas po raz pierwszy do-

piero w drugiéj połowie XVI w., wtedy gra w karty była już i w Polsce powszechną. Gra w szachy była znaną u nas już za czasów Kaźmierza W.

3. Tańce i śpiewy. Dekretały papiezkie milczą o tańcach. U nas niektóre statuta dyecezalne dopiero z pierwszych dziesiątków XV stulecia zabraniają. Synody włocławskie i poznańskie wzbraniają duchownym — jak mówi autor — dowodzić tańcami — choreas non ducant. Nam się zdaje, że choreas ducere znaczy po prostu tańcować, a nie przewodzić w tańcu.

Ciekawą jest wzmianka o tańcach i zabawach w czasie uczt primicyalnych w dyecezyi Poznańskiéj. Mszy primicyalnych odprawiało się więcéj niż jedna, a na uczty zbierali neopresbyterzy jałmużny, włócząc się po domach, ubrani w komżą i z kielichem.

I tańce i śpiewy nie łatwo dały się wykorzenić wśród duchowieństwa. Powiedział ktoś, nie wiemy czy słusznie, iż to wszystko świadczy o zdrowiu stósunków ówczesnych — to wesołe bawienie się, choć oczywiście nieraz i z przekroczeniem granic dozwolonéj swobody. O zabawach i uciechach w Polsce powiedział nuncyusz Caligari na dworze króla Stefana: Bevere alla polacca e rompersi d'allegrezza, ballare publicamente. Bawiły się tańcami i Bractwa kościelne, a na czele i duchowni. Najlepiéj bawiono się na ucztach weselnych. Kaźmierz W. daremnie zakazywał, iżby lutnistów — rymotwórców (rybałtów) na wesela nie ściągano. I w czasie Kolęd i uroczystości ludowych tańczono i nucono piosenki nieprzyzwoite, często rozwiozłe, zabobonne „Sobótki" — od soboty.

Brać udział w widowiskach i zabawach zabobonnych zakazują duchowieństwu konstytucya Uniejowska (1326) i Synod Kaliski r. 1420. „Spectacula" to widowiska kuglarskie jokulatorów, często nieprzyzwoitych i szkaradnych. „Joculatores" — osobny w wiekach średnich stan ludzi, których jedynem zajęciem było bawienie drugich z profesyi, dla zarobku. Stan ten dla lekkiego życia i pogardliwego zawodu lekceważony i niemal z pod wszelkiego prawa wyjęty: skoczek, błazen, tancerz, lutnista, aktor i rymotwórca zarazem = „igracz", „chwist", „skrzypek." Klerycy scholares, bakałarze szukali chleba i lepszego losu w zawodzie rybałta; szli do nas z Niemiec jako „spielmany" już w pierwszéj połowie XIV w. Naruszewicz wyjaśnia, że rybałt a wszetecznik to samo. Synody surowe na nich stanowią kary.

Wesoło bawiło się wraz z ludem niższe duchowieństwo polskie zwłaszcza w czasie Bożego Narodzenia. Potomstwo księży, nawet klerycy wyższych święceń i samiż kapłani, strojąc się w szkaradne larwy, rej wiodło w zabobonnych i gorszących rozrywkach, które były albo parodyą świętych czynności i osób (zazwyczaj mnichów i dygnitarzy duchownych), albo obrzędem zabobonnym, zwyczajem pogańskim świata staro-rzymskiego. Synod Uniejowski 1326 grozi duchowieństwu klątwą *ipso facto* za urządzanie zabaw, igrzysk zabobonnych.

Rozdział III i ostatni mówi o „stósunku duchownych do niewiast i o konkubinacie."

Legat Filip (1279) wydał surową ustawę prowincyonalną, iżby żaden duchowny absolutnie nie mieszkał wspólnie z jakąkolwiek niewiastą. Samoż prawo powszechne nie dość jasno i stanowczo określało kwestyą pobytu niewiast w domach osób duchownych.

Konkubinarynsze, w moc uchwał legatów papiezkich XIII w. podlegali klątwie *ipso facto*, ew. stawali się irregulares i tracili beneficia. Z czasem te przepisy modyfikowały się, i znowu wracano do dawniejszych ostrzejszych uchwał. Statuta włocławskie n. p. dodały nadto karę więzienia, ciężkiego karceru z pokutą, wyjmując od tych kar prałatów i kanoników. Mikołaj Trąba natomiast, statuta krakowskie i płockie nie robią żadnych wyjątków.

Ciekawych tych szczegółów, wyjętych z poważnéj pracy swojéj, nie weźmie nam pewnie za złe szanowny autor: mieliśmy na widoku także i zalecenie jego dzieła w ten sposób czytelnikom, ażeby zechcieli bibliotekę swoją zbogacić tym nowym cennym nabytkiem.

Dwa lata w życiu Stanisł. Orzechowskiego. 1548 i 1549. Przyczynek do monografii na podstawie Orichovianów, wydanych w Krakowie r. 1891 przez Dr. J. Korzeniowskiego. Napisał Romuald Koppens T. J. Kraków. 1893.

„Od XVI wieku począwszy — pisze autor na wstępie — coraz częściéj w dziejach naszych spotykamy to fatalne zjawisko, że w chwili ważnych przełomów politycznych, gdy ma się dokonać reforma albo zasadnicza poprawa w ustroju Rzeczypospolitéj, wtedy równocześnie występuje jakaś sprawa poboczna, zwykle prywatna, a przytem popularna, która ogarnia i zajmuje umysły warstwy rządzącéj w narodzie, z tamtą plącze się i gmatwa, a nawet odsuwa ją na plan dalszy, a tem samem albo grzebie w niepamięci, albo utrudnia jéj wykonanie.“

Do takich spraw należała sprawa Orzechowskiego, sprawa całkiem prywatnéj natury, która kilka sejmów wichrzyła, roznamiętniała partye, rozgoryczała wszystkich. W latach 1548 i 1549 Orz. rozwinął najwyższą działalność pisarską — i tę działalność przedstawia nam w żywych barwach niniejsza rozprawa, czyli „szkic“ szanownego autora, a to na podstawie *Orichovianów* od num. 19—39.

Rzecz bardzo zajmująca, czyta się lekko i przyjemnie. Autor pisze żywo, pociągająco, czynność pisarską i osobiste zabiegi Stanisława Okszy Orzechowskiego, typu humanisty u nas, wiąże zręcznie z wypadkami politycznymi.

Pomijamy historyą mowy Orzechowskiego na pogrzebie Zygmunta I, która autorowi i za granicą wielką sławę przyniosła, znaną była, jak się sam autor przechwalał, w całéj Europie.

Z małżeństwa Zygmunta Augusta z Barbarą Radziwiłłówną skorzystał Orzechowski w sposób „brutalny“: chciał zdobyć sobie popularność. Pisze tedy ognisty i namiętny paszkwil: Oratio ad equites Majoris Poloniae contra matrimonium secundum Sigism. Augusti Regis Poloniae. W drugiéj mowie w tejże sprawie „szał retoryczny, bezczelność i przesada posunięte poza granice przyzwoitości: małżeństwo króla z Barbarą napiętnowane ostatnimi wyrazami.“ W Kronice swéj — Annales, atoli Orzechowski oczyszcza królową przez siebie zniesławioną w wyrazach pełnych uznania dla „układności jéj obyczajów i dla łaskawości; wyznaje, że „z zazdrości urody o jéj niewinności *tarchano*.“

Materyał wszystek literackiéj działalności Orzechowskiego w latach 1548 i 1549 odnosi się wprost albo ubocznie do sprawy kapłańskiego bezżeństwa.

W liście — *Epistula de coelibatu* — do Kmity wykłada, że nauka kościelna co się dotyczy celibatu, skażona glossami i dekretaliami. Spodziewa się po Samuelu Maciejowskim, jako po najlepszym i najuczeńszym Biskupie, że on zaradzi złemu i przeprowadzi zniesienie celibatu. W celibacie bowiem jest źródło upadku wszelkiéj powagi, wszelkiego znaczenia i wpływu duchowieństwa. Kmita również ma się zająć naprawą duchowieństwa. Dziełko jego: de coelibatu contra Syricium ma podać jedyne, prawdziwe lekarstwo — niechże Kmita plan autora tego dziełka w czyn wprowadzi.

Orzechowski już w r. 1548 wyrabia sobie (w *Diatribe)* taki pogląd na Kościół, żeby w razie małżeństwa swego nie wpaść z sobą w sprzeczność.

W obszernym traktacie apologetycznym do Mikołaja Brudzowskiego, wojewody łęczyckiego, broni się przed zarzutami i rozwija cały swój program na przyszłość. W oryginalny sposób tłomaczy sobie powstanie celibatu. Chciał, żeby i wyświęconym księżom było wolno się żenić, co w oczywistéj jest sprzeczności nawet z jego własną teoryą o powszechności Kościoła. Żądał tego wprost od Papieża.

W trzeciéj grupie listów znajduje się obrona proboszcza Walentyna, który bodaj pierwszym był u nas, co pojął żonę, i cztery listy w téj sprawie. Obrona napisana po polsku, choć obficie upstrzona łaciną, jest bardzo kunsztownie obmyślaną na efekt. Wszystek gniew na Biskupa Działuskiego wylał w swéj *Appellatio*.

Rzecz całą kończymy razem z szanownym autorem, taką dając charakterystykę Orzechowskiego z lat 1548—1549: „Prywata i egoizm dochodzi prawie do swego szczytu; dla dokonania swych zamiarów przekręca najniemiłosierniéj naukę kościelną (o władzy Papieży, o czterech patryarchach, o schyzmie...) w życiu często, a w pismach nigdy nie cofa się przed żadnem wyuzdaniem, przed żadnym, choćby najpłytszym, sofizmatem lub paradoksem, sądy i zdanie zmienia na poczekaniu oportunistycznie, a gdy kogoś potrzebuje, umie przyłasić się, podchlebić szumnie, przesadnie, zbytecznie, a zawsze panegirycznie (Kmita, Maciejowski, Brudzowski, Przyłuski). W każdem zaś swojem piśmie, w każdym niemal liście, jest skończonym humanistą: styl ma czysty, piękny, barwny, pełen efektownych zwrotów, śmiałych, a olśniewających hiporbel. Talent to bez wątpienia wielki, ale zużyty i nadużyty do błahych celów i do przewrotnych planów.“

Podaliśmy tylko suchy szkic, zarys krótki treści sporéj broszury, którą jeszcze raz polecamy uwadze czytelników.

KRONIKA.

Poznań. (Nominacye i zmiana posad w archidyecezyi.)

Archidyecezya Poznańska. Komendy udzielono: Dnia 17 czerwca X. Hemerlingowi, plebanowi z Brzóstkowa na beneficyum w Góraju. Tegoż dnia X. Fórmanowiczowi, plebanowi w Pogorzelicy na plebanią w Brzóstkowie i X. Nalentzowi, proboszczowi w Książu na plebanią w Włościejewkach. Dnia 20 czerwca r. b. X. Gibasiewiczowi, mansyonarzowi przy kościele św. Woj-

ciecha w Poznaniu na beneficyum w Mieszkowie. Dnia 14 czerwca odebrał X. Seichter, pleban z Mieszkowa kanoniczną instytucyą na plebanią w Wirach. Dnia 20 czerwca powołano X. Kriegera, wikaryusza z Mieszkowa na wikaryat do Kembłowa.

Archidyecezya Gnieźnieńska. Komendy udzielono: Dnia 14 marca r. b. X. Bembenkowi, wikaryuszowi z Trzemeszna na plebanią w Korytach oraz na Karmin. Dnia 22 marca X. Piszczygłowie, plebanowi z Psarskiego na beneficyum w Kozielsku. Dnia 7 kwietnia X. plebanowi Klarowiczowi z Jaktorowa na beneficyum w Gorzycach. Dnia 13 kwietnia X. Szubertowi, komendarzowi z Kowalewa na plebanią w Korytach i Karminie. Tegoż dnia X. Bembenkowi, komendarzowi w Korytach, na plebanią w Kowalewie i Sośnicy. Dnia 18 kwietnia X. wikaryuszowi Kuroch z Lubasza na beneficyum w Jaktorowie. Dnia 27 kwietnia X. Ludwiczakowi, komendarzowi w Kiszkowie na beneficyum w Dąbrówce kość. Tegoż dnia X. Ruszkiewiczowi, plebanowi z Usarzewa na beneficyum w Wronczynie. Dnia 27 kwietnia odebrał instytucyą kanoniczną X. Nawrocki, pleban z Wronczyna na beneficyum w Marzeninie. Tegoż dnia udzielono X. Nawrockiemu, plebanowi z Marzenina, komendę na beneficyum w Grzybowie.

Polskie dyecezye. (Memoryał o stanie katolicyzmu w dyecezyi łucko-żytomirskiéj.)

Przysłano nam memoryał o stanie katolicyzmu w dyecezyi łucko-żytomirskiéj. Pisany on był temu kilka lat, ale że niektóre jego szczegóły mniéj są znane, więc go dla pamięci umieszczamy.

Rok 1864 zaznaczył się odmówieniem wszystkich posad i służb rządowych katolikom, co stało się klęską prawdziwą dla wszystkiéj ludności polskiéj, po miastach i miasteczkach zamieszkałéj, która innych zajęć i sposobu do życia prawie nie znała, bo rzemieślników chrześcian bardzo tam mało i handel w ręku żydów. Mówię tu o gubernii wołyńskiéj jako mieszkaniec Wołynia, lecz zupełnie podobnie działo się i w innych ośmiu guberniach zachodnich. W Żytomirzu samym tysiące rodzin rozmaitego stopnia urzędników i biuralistów zostały bez sposobu utrzymania. Warunkiem wyjęcia z pod srogiego prawa stawiono o d s t ę p s t w o, ale przykłady apostazyi jak w Żytomirzu tak i w innych miastach były bardzo rzadkie.

Rok 1866. Zniesienie dyecezyi kamienieckiéj. Rząd narzucić chce zawiadywanie kościołami podolskimi X. Biskupowi Borowskiemu. Biskup odmawia, dopóki nie ma odnośnego kanonicznego upoważnienia. Wzbroniona zawsze komunikacya z Rzymem przeszkadza ono otrzymać, tem więcéj, że właśnie wówczas było czasowe zerwanie zupełne stósunków dyplomatycznych gabinetu petersburgskiego z Kuryą rzymską. Wreszcie jenerał-gubernator kijowski, Bezak, zjeżdża do Żytomirza, przywozi X. Biskupowi gazetę rzymską, gdzie wyrażono było, że Ojciec św. osieroconéj dyecezyi zarząd zlecił Biskupowi Borowskiemu, jako dowód świadczący o woli i rozporządzeniu Stolicy św. Odtąd X. Biskup przyjął zarząd dyecezyi kamienieckiéj.

Tenże jenerał-gubernator Bezak w objazdach swoich szczególnie pilną uwagę zwraca na klasztory, zwiedza one, nie zważając wcale na klauzury. W Żytomirzu obejmuje na rzecz rządu kościołek i pozostałą część klasztoru Sióstr Miłosiernych (większą część klasztoru, obejmującą śpital, już dawniéj

odebrano na lazaret wojskowy). Siostry Miłosierne ulegają takiemu naciskowi o wyjazd z kraju, iż musiały się przenieść do stancyi, najętej w mieście, nim wyjechały do Galicyi. Bezak przy objęciu kościółka zwiedza go, opatruje, jako budowę mającą służyć za cerkiew do śpitala wojskowego, wspina się po rusztowaniach. W téj chwili dotyka go jakaś niemoc i cierpienie, jak podają. Sprowadzony ztamtąd, choruje odtąd (było to w sierpniu). Wyjeżdża w grudniu dla złożenia powinszowania nowego roku do Petersburga i tam wkrótce umiera.

Rok 1867—1868. Nacisk o język rosyjski jako wykładowy nauki religii w szkołach. X. Biskup Borowski stawia długo opór, wreszcie, zapewne z uwagi, iż rząd mając szkólnictwo w ręku, zawsze zdoła przeprowadzić w niem reformy, jakie zechce, choćby nawet z wyłączeniem zupełnem religii katolickiéj z wykładów, zezwala na wykład katechizmu, przełożonego na język rosyjski w Petersburgu, z zatwierdzeniem tamże przez Władzę duchowną katolicką.

Rok 1868—1869. Nacisk o wprowadzenie języka rosyjskiego jako liturgicznego do modłów, w których Kościół używa języka narodowego, nazwanych w ukazach: *dopełnitelnoje molebstwije*, powiększa się stopniowo. X. Biskup opiera się stale i zapewne pismami okólnemi działa na duchowieństwo dyecezalne. Walka trwa parę lat. Na Wołyniu i w przyległych mu guberniach podolskiéj i kijowskiéj nie słychać ani o jednym przykładzie użycia języka rosyjskiego w kościele. Z Czernihowskiéj gubernii tylko, należącéj już do dyecezyi mohylewskiéj, dochodzi wiadomość téj treści, iż gdy w jednym z rzadkich kościołów za Dnieprem, gdzie gromadzi się bardzo nieliczna tam ludność polska, zdało się księdzu proboszczowi śpiewać supplikacye w języku rosyjskim: Polacy, jakkolwiek tam w mowie swéj potocznéj, acz zawsze polskiéj, nieco zrusinieli, zgorszeni tą nowością, natychmiast wyszli gromadnie z kościoła i nie chcieli nabożeństwa słuchać, co też podobno i powtarzało się, ile razy język rosyjski w kościele usłyszano.

Na Wołyniu nacisk ten zwiększa się i naleganie na Biskupa nastaje takie, iż deklaruje stanowczo i otwarcie, że na żądanie to rządu nie zezwoli, duchowieństwo zaś ostrzega na nowo okólnikiem, wydanym w marcu 1870 r. i rozesłanym prywatnemi drogami, aby żadnymułudom bądź pogróżkom nie dało się uwieść ani ustępowało, choćby cokolwiekbądź nastąpiło, gdyż ktoby z księży wyraz jeden rosyjski wymówił przy nabożeństwie w kościele, tem samem ma się uważać za suspendowanego. Odtąd X. Biskup przewidując, jak rząd z nim postąpi, każe wzywać z dyecezyi katolików do Bierzmowania, nie spodziewając się, aby prędko Sakrament ten mógł być udzielany w Żytomirzu. Zjazd trwa ciągły przez całe lato, szczególnie szlachty ubogiéj, siedzącéj na własnych zagonach, która rozrodzona, zaludnia znaczną część powiatu żytomirskiego i prawie cały powiat owrucki. X. Biskup bierzmuje codziennie, częściéj w kaplicy jak w kościele, nawet z rana i po południu, i ciągle nowi do Sakramentu św. przybywają. Tak przeszedł czas do późnéj jesieni. Około listopada wywieziony X. Biskup do Permy.

Rok 1872—1873. Tak więc nacisk o odstępstwo od wiary dla zachowania posad przyniósł skutki bardzo wyjątkowe. Nacisk o język rosyjski w Kościele nie przyniósł skutków od rządu pożądanych ż a d n y c h na przestrzeni połączonych dyecezyi: łucko-żytomirskiéj i kamienieckiéj, obejmują-

cych trzy gubernie: kijowską, podolską i wołyńską. Rząd sam spostrzegł daremność usiłowań i zamiast musu bezpośredniego, do chytrych sposobów udał się. Wyszedł ukaz, iż w guberniach zachodnich (gdzie rządowi podoba się uważać panującym język rosyjski, lubo ten ani w domowem użyciu nie bywa nigdy u katolików i w ogóle u Polaków), wolno jest mieszkańcom kraju prosić, aby modły kościelne publiczne, zanoszone w języku krajowym, czyli tak zwane przez rząd *dopełnitelnoje molebstwije* odbywały się w języku rosyjskim. Takich fikcyjnych mieszkańców nie było i nie ma w masie ludności kraju. Nawet schizmatycka ludność kraju tego ma za mowę rodzinną język rusiński, nie rosyjski, lecz między katolikami nie ma wcale takich, którzyby mówili inaczéj jak po polsku. Wszakże znalazło się, bądź też znaleziono *ad hoc* kilka indywiduów należących do parafii katolickiéj, a ze stanu biuralistów lub inne służby pełniących na komorze w Radziwiłłowie, którzy podpisali i podali prośbę w myśl rządu jak wyżéj, a że na przestrzeni całéj gubernii wołyńskiéj i zapewne dwóch jéj przyległych nie znalazło się więcéj żądających języka rosyjskiego w kościele, prośba kilku pozostała raczéj dowodem, iż takich w całéj ludności tych trzech gubernii znaleźć nie można, i nie mogła być podstawą żadnych nowych rozporządzeń. Proboszcz i dziekan miasta Dubna, do którego dekanatu Radziwiłłów należy, nie omieszkał ekskomunikować (?) katolików, proszących rząd samowolnie o zmiany liturgiczne. Za co w zimie 1873—74 roku wysłany na wygnanie, zaledwie około 1879 r. znękany i schorzały powrócił i osadzony na resztę dni swoich w klasztorze księży Kapucynów w Winnicy na Podolu.

Lata 1873—1880. Późniejsze te lata zaznaczyły się, o ile mi wiadomo, kolejnem supprymowaniem:

a) Kościoła w Komargrodzie, dyecezyi kamienieckiéj, gdzie znaczna liczba ludności chłopskiéj katolickiéj bardzo do wiary przywiązana.

b) Klasztorów OO. Kapucynów, dotąd pozostałych z pomiędzy wszystkich zakonów dawniéj wygnanych. Teraz skasowano klasztory Kapucyńskie w Chodorkowie, gubernii kijowskiéj, w Starym Konstantynowie, gubernii wołyńskiéj, i w Winnicy, gubernii podolskiéj, pozostawiając kościoły w dwóch ostatnich miastach jako parafialne, i po jednym zakonniku jako proboszczu.

Od siebie dodajemy, że parafia Komargrodzka, w dawnem województwie i powiecie bracławskim, liczyła w r. 1872, w którym jeszcze istniała, dusz 1089 i kaplice w Horyszówce, Wierzbowéj, oraz na cmentarzu. Kościół parafialny pod wezwaniem św. Antoniego wystawił z muru r. 1810 książę Czetwertyński, poświęcał go r. 1811 pierwszy i ostatni ormiański Biskup w Mohylowie nad Dniestrem, X. Krzysztofowicz. Nie pamiętamy żadnego doniesienia o suppresyi parafii w Komargrodzie, tak się te rzeczy cichuteńko odbywają a jedno ognisko życia katolickiego po drugiem gaśnie. Nastąpiła ona w r. 1873 lub na początku r. 1874. W Komargrodzie byli niegdyś OO. Franciszkanie, sprowadzeni przez Czetwertyńskich w połowie XVIII wieku.

RZYM. (Konsystorz papiezki — Nominacye Kardynałów i innych dostojników kościelnych. — Papiezkie odezwy. — Encyklika o studyach biblijnych.)

Dnia 12 z. m. odbył się konsystorz papiezki, na którym godność kardynalską otrzymali dwaj francuzcy Biskupi: X. Lecot Arcyb. z Bordeaux i X. Bourret Biskup z Rodez. Rezerwowanym in petto z przeszłego konsy-

storza ma być słynny mówca, X. Perraud, Biskup z Autun, wielki przyjaciel Polaków, ale że rząd franc. stawia przeszkody, nie mogła być jego nominacya ogłoszona. Z Biskupów włoskich otrzymał purpurę X. Graniello i X. Sarto, Biskup z Mantuy, przeznaczony na patryarchę weneckiego; z Biskupów węgierskich X. Schlauch z W. Waraždynu.

Mamy nadto do zapisania inne ważne nominacye w wysokich stanowiskach kościelnych. I tak w miejsce dotychczasowego sekretarza apostolskich brewiów, Kard. Seraf. *Vannuttelego* wstąpił Kard. *Serafini*, w którego znów miejsce prefekta Kongr. Soboru zamianowany został Kard. *di Pietro*. Sekretarz Kongregacyi dla nadzwyczajnych spraw kościelnych, Mgr *Segna* zamianowany został assessorem św. Inkwizycyi, w miejsce Mgra *Cretoni*, który jako nuncyusz idzie do Madrytu. Sekretarzem Kongregacyi św. Propagandy zamianowany jest Mgr Augustyn *Ciasca* tyt. Arcybiskup Larissy. W miejsce Mgra Segna został Mgr *Cavagni* sekretarzem Kongregacyi dla nadzwyczajnych spraw kościelnych, drugim sekretarzem tejże Kongregacyi został dawniejszy uditore w Wiedniu Mgr *Tarnassi;* w miejsce Mgra *Ajuti* został Mgr *Veccia* sekretarzem Propagandy dla spraw obrzędów wschodnich. Posadę, wakującą przez wyniesienie Mgra Graniello do godności kardynalskiéj, sekretarza Kongregacyi Biskupów i Zakonników otrzymał Mgr *Trombetta.*

W najbliższych dniach ma być ogłoszone pismo Ojca św., wystosowane do Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki. Pismo to wysłane zostało na początku przeszłego miesiąca do Ameryki we formie encykliki. Leon XIII wyłuszcza w tym dokumencie zasady Kościoła św. względem wychowania dzieci i w kwestyi szkólnéj. Inny dokument w tym samym przedmiocie wysłany został do uniwersytetu Waszyngtońskiego; potępione są w nim fałszywe zasady Bocquillon i Irelanda.

Papież pracuje obecnie nad ważną encykliką o studyach biblijnych. W piśmie tem ma Ojciec św. upomnieć szczególniéj kapłanów i uczonych katolickich, aby studyowali Pismo św. i daje im do tych studyów wskazówki. Mianowicie w czasach obecnych, gdzie nowoczesna krytyka racyonalistyczna i protestancka łączą się w celu tłomaczenia Pisma św. po ludzku, jest rzeczą konieczną po stronie katolickiéj z naukowemi badaniami wystąpić, aby słowo Boże bronić i w właściwem je znaczeniu przedstawiać. W ostatnim czasie rozmawiał Leon XIII często z różnymi uczonymi o tym przedmiocie. Encyklika ta będzie dalszym rozwojem programu Papieża Leona XIII, który w swoich encyklikach dawniejszych najprzód studyum teologii według św. Tomasza, następnie studyum filozofii, późniéj beletrystyczne studya i historyczno-krytyczne polecał.

Niemcy. († X. Biskup Hefele.)

W zeszłym miesiącu umarł Biskup rottenburgski X. Hefele, wielkiego rozgłosu w świecie zażywający z licznych dzieł historycznych, w 82 r. życia. Najsławniejsze dzieło Hefelego jest wielka historya Soboru, wydana u Herdera. Monumentalne to dzieło źródłowe, które przez lat kilkadziesiąt życia wszelki wolny czas mu zabierało, wydał sam w 7 tomach, aż do Soborów w Konstancyi, Bazylei i Florencyi. Kard. Hergenröther wydał dalszych kilka tomów. Z innych dzieł Hefelego wymieniamy: *Einführung des*

Christenthums in Süddeutschland, Beitraege zur Kirchengeschichte, Archeologie u. Liturgik, Cardinal Ximenes itd.

RÓŻNE WIADOMOŚCI.

Jakim sposobem ratuje się grzeszników?

(Szkice z życia wzięte.)

Ludwik Milleriot,*) urodzony dnia 11 lutego 1800 w Auxerre, otrzymał, pomimo ówczesnéj bezbożności, wychowanie bardzo religijne.

Nadszedł dzień nader ważny — dzień pierwszéj Komunii św. Wieczorem poprzednio rzekła do mnie matka, pisze on w swym pamiętniku: „Synu mój, słyszałam, że w dniu pierwszéj Komunii św. powinniśmy Pana Boga prosić o łaskę poznania, do którego stanu jesteśmy powołani. nie zapomnij zatem jutro tego uczynić!“ Uczyniłem to. Wieczorem pytała mi się matka: „Pamiętałeś o tem, Ludwiku, com ci powiedziała?“ Tak, matko kochana! „Czem więc chcesz zostać?“ Księdzem!

Ludwik został rzeczywiście księdzem, i powołany został jako nauczyciel do małego seminaryum w Châlons-sur-Marne, potem do Rheims, następnie do Kolegium św. Stanisława w Paryżu. Wszędzie okazał się biegłym nauczycielem i wychowawcą, a nadto był mężem modlitwy i cnoty, przepędzał najchętniéj czas wolny w śpiżarni, przytykającéj do jego celi. z któréj wychodziło okienko do kaplicy domowéj, i przez które mógł widzieć tabernakulum. Tu przygotowywał się do przyszłego życia zakonnego.

Z czasu pobytu swego w Kolegium opowiada sam następującą historyą: „Do moich małych uczniów dodano mi starszego 24letniego chłopaka, byłego szewca i Trapistę, w którym opat Couturier dostrzegał powołanie do stanu duchownego. I nie zawiódł się Opat bynajmniéj. chociaż powierzchowność kandydata nie była bardzo polecającą. Patrząc na jego chłopskie maniery, brzydką twarz, złą wymowę i wiedząc, że na koszt Kolegium ma być wychowany — żadnéj z początku nie miałem ku niemu sympatyi. Za łaską Bożą zwyciężyłem tu uczucie i starałem się go jak najwięcéj do siebie przyciągnąć. Dnia pewnego poszedłem z nim na przechadzkę. Gdy mi swój bieg życia opowiedział, znalazłem prawdziwy skarb cnót w jego duszy. Najmniejszą z nich była zupełna niewinność, anielska czystość, z niemi połączona była prawdziwa miłość Boża, gorliwość o chwałę Bożą i duch pokutniczy do podziwienia. Czułem się zwyciężonym i postanowiłem wykształcenie jego całkowicie wziąść na siebie. Ile możności uczyłem go łaciny i broniłem go w obec mych kolegów, którzy go nie znali i tylko ze zewnętrzności sądząc, za niezdolnego do kapłaństwa uważali. Ja jednakowoż byłem stałym w swoich zamiarach, wystarałem się

*) *Le révérend Père Louis Milleriot de la Compagnie de Jesus* par le P. Charles Clair de la même Compagnie 22 ed. Paris 1881. — *Pater Milleriot.* Eine Lebenserinnerung, mitgetheilt von Prof. A. Rohling Prag 1889.

o miejsce dla niego w duchownem seminaryum, gdzie słuchał filozofii i teologii. Wyświęcony na kapłana dostał posadę w trzech kolejno probostwach z bardzo lichemi dochodami. Żarliwość jego w nawracaniu dusz nie znała granic. Gdy go księża sąsiedni pytali, jakim sposobem takie cuda działać zdoła, odpowiedział: „Czynię co mogę.“ Rzeczywiście czynił on dużo: modlił się całemi nocami, biczował się za swoich parafian i nosił ostrą włosienicę. „Jak ty możesz znieść takie cierpienia?“ pytałem go się. „O, gdybyś wiedział jak słodkie są te boleści! A jak mi słodko, gdy potem mówię do najdroższego Zbawiciela: Mój Jezu, wszystko to czynię dla nawrócenia grzeszników!“

Lecz powróćmy do O. Milleriota.

Już oddawna nosił się on z myślą zostania zakonnikiem. Gdy razu pewnego był u OO. Jezuitów i zabierał się już do wyjścia, nagle, nie wiedząc sam dla czego, o tem swojem postanowieniu wspomniał. Wynikiem téj przypadkowéj uwagi było, że Milleriot dnia 10 września 1841 do nowicyatu Jezuickiego w Saint-Acheul wstąpił. „Czułość i tkliwość w méj pobożności, pisze on w starości, na kilka minut przed mem zakwaterowaniem się w St.-Acheul, jakby brzytwą teraz odciętą została; od téj chwili do dziś pozostała we mnie dziwna suchość. Niewątpliwie jest to w większéj części moją winą, inaczéj nie oskarżałbym siebie. Przed nowicyatem uczuwałem często pewną gorącość miłości boskiéj, obecnie nic podobnego serce moje nie uczuwa. Będąc już dłuższy czas w nowicyacie, mówiłem do O. magistra nowicyuszów: „Już nie jestem tym samym człowiekiem, co dawniéj; lata przeżyłem w gorącem nabożeństwie...“ — odpowiedział mi słowo, którego nigdy nie zapomnę: „lata gorącego nabożeństwa — bez wątpienia lata drogocenne; lecz lata poświęcenia — tysiąc razy drogocenniejsze.“

Jeszcze w nowicyacie będąc sprawował O. Milleriot pasterstwo dusz.

„Odwiedzałem w towarzystwie jednego z naszych Ojców więźniów w pewnem wielkiem mieście. Spostrzegłem na podwórzu więzienia więźnia w czerwonem ubraniu z kajdanami na nogach. „Zkądże jesteś przyjacielu“, pytałem go się. „Z Toulon.“ „Na co jesteś skazany?“ „Na galery do śmierci.“ „Z jakiego powodu?“ „Z powodu udziału w morderstwie.“ „Masz żonę?“ „Tak.“ „Gdzie jest twoja żona?“ „We więzieniu dla złodziejstwa.“ „Masz dzieci?“ „Czworo.“ Trzeba było słyszeć te urywane słowa i widzieć dzikie zwierzęce wejrzenie tego człowieka! Wzruszony użyłem całéj wymowy, aby przemówić do jego serca. „Przyjacielu, musisz się z Bogiem pojednać.“ Na to dał mi tak straszliwą odpowiedź, że jéj tu powtórzyć nie mogę. Odprawiliśmy za niego nowennę, poczem udałem się znowu do niego do więzienia. „Mój przyjacielu, spowiadaj się.“ „Chętnie.“ Dnia następnego przystąpił on do Komunii św. z dwudziestu innymi więźniami, których myśmy również do tego spowodowali. Proboszcz, który przy końcu ćwiczeń duchownych rozdawał Komunią św., rzekł do mnie i mego konfratra: „Któż jest ten galernik w czerwonym ubiorze, któremu dałem Komunią św.? Jakaż łagodność w rysach twarzy! Nie widziałem nigdy, by ktoś z takiem nabożeństwem przyjmował hostyą św.“

„Jeden z naszych ojców, opowiada Milleriot daléj, i ja dawaliśmy w więzieniu rekollekcye. Pewna kobieta przyszła do spowiedzi. Po spowiedzi włożyłem na nią szkaplerz i musiała mi przyrzec, że nigdy go nie zdejmie. Minęło 14 dni; przychodzę do więzienia i na podwórzu spotykam tę niewiastę.

„Jak ci się powodzi?“ zapytałem. „Bardzo źle odkąd Ojca nie widziałam.“ „Co ci się stało?“ „W tym czasie jak Ojca nie widziałam powiesiłam się.“ „Czy to być może, powiesiłaś się za szyję?‘ „Tak za szyję i gdyby Ojciec wiedział, jak to boli.“ „Opowiedzieć mi to musisz!“ „Za małą kradzież skazaną zostałam na miesiąc więzienia. Po spowiedzi poszłam natychmiast do moich towarzyszek, które mię posądziły o jakiś haniebny czyn. Ja, wołałam, miałażbym być zdolną do czegoś podobnego? Wy nędznice... I w napadzie wściekłości biegnę do studni w podwórzu, aby się utopić. Powstrzymano mnie. Nic nie szkodzi, wołam, ponieważ o mnie tak źle myślicie, dam sobie radę. Upatrzywszy stosowną chwilę, wkradłam się na strych i powiesiłam się na wielkim gwoździu. Już zaczęłam się dusić, już mi język z ust wychodził, gdym sobie przypomniała o szkaplerzu i gorąco do Matki Boskiéj modlić się zaczęłam. Powróz nagle się przerwał a ja stanęłam na nogach, jak Bóg żyw.“

„Odprawiałem misyą na wsi, opowiada daléj O. Milleriot, młody chłopak niósł mi torbę podróżną. W nagrodę dałem mu poświęcony medalik Niep. Poczęcia i trzy inne dla jego braci — naturalnie przyrzec mi musiał, że wszyscy nosić go będą. Zaledwie się misya rozpoczęła, już pierwszego wieczora przybliża się do mnie młodzieniec i mówi: „Słuchaj mnie Ojcze spowiedzi, od rana mówi do mnie nieustannie medalik: »Idź do spowiedzi, idź do spowiedzi.«“ „Dobrze, powiedziałem, lecz musisz mi też braci swoich przyprowadzić.“ „Spróbuję“, odrzekł. I rzeczywiście wszyscy bracia jeden po drugim przybyli do spowiedzi.“

W ten sposób działał Milleriot pewien czas po parafiach wiejskich, lecz już w październiku 1843 r. do Paryża go powołano, gdzie do końca życia przebył, jednostajny zachowując porządek dzienny. Wstawał o 3 godzinie z rana, odprawiał medytacye i Mszą św., a po skromnem śniadaniu udawał się do St. Sulpice, gdzie otoczony medalikami, szkaplerzami, obrazkami, różańcami i książkami do pół do 12 siedział w konfesyonale, kilka razy jednak w tygodniu chodził do St. Sulpice po południu i słuchał spowiedzi. Potem powracał do domu i w wolnym czasie, jaki mu pozostawał, spisywał swe popularne kazania, zajmował się kierownictwem stowarzyszeń robotników św. Franciszka i Przenajśw. Rodziny, a najwięcéj poświęcał czasu na pasterstwo dusz nad chorymi.

Z tego pola miał do opowiedzenia dużo „ciekawych i pięknych opowieści“, jak się wyrażał. Najciekawszą jest historya o „starym Jeanninie.“

„Ojciec jednego z naszych robotników, opowiada on, starzec 86letni, od dawniejszego już czasu był schorzały. Dowiadywałem się od syna o bliższe o nim szczegóły; przedstawił mi go jako człowieka bez wiary. Dobrze, mówiłem, przy najbliższéj sposobności gdy go spotkam, powiem mu „dzień dobry!“ „Nie czyń tego Ojcze, gdyż narazisz się pewno na grubiaństwo.“ „Dobrze, dobrze, zobaczymy.“ Po krótkim czasie stałem przed moim starcem oko w oko. Dzień dobry Panie Jeannin, rzekłem, chwytając go za rękę, cóż porabiasz? Lecz on cofnął prędko rękę, mówiąc: nie cierpię księży. Dobrze, chociaż Pan księży nie lubisz, to ja lubię takich otwartych ludzi, jak pan. Zresztą jeśli Pan nie kochasz księży, to pewnie kochasz Pana Boga... „Daj mi Pan spokój z waszym Panem Bogiem.“ „Mimo to przecież Pan się też modlisz rano i wieczór, nie prawda?“ „Daj mi spokój z waszemi ... mo-

dlitwami.“ „Kiedy tak, to żegnam Pana, zobaczymy się znowu!“ On się trząsł ze złości. „Poczekaj szelmo, pomyślałem sobie, już ja cię dostanę.“ Panie Boże dopomóż mi! Często dajesz mi tę łaskę, że duszę od pierwszego razu albo od drugiego zdobędę, dla téj poświęcę tyle czasu, ile będzie potrzeba.“

Wziąłem się na sposób, aby starca pochwycić za samo gardło. Posłałem mu przez jednę z mych penitentek tort i dwie butelki wina. Ta dobroczynna pani, wszedłszy do niego, zaanonsowała się temi słowy: „Panie Jeannin, O. Milleriot przysyła ten tort z dwoma butelkami dla Ciebie i twego syna, abyście wypili na jego zdrowie.“ Gdy usłyszał moje nazwisko, chciał wybuchnąć w wściekłość, wnet jednak się pohamował. „Pani raczy usiąść... O. Milleriot... jest bardzo łaskaw.“ Był to pierwszy pomyślny skutek. Nie długo potem odwiedziłem go sam. „Panie Jeannin, wasz przyjaciel chce was odwiedzić.“ „Proszę siadać.“ Już to był znowu jeden krok daléj, ale rzecz jeszcze dla tego wcale nie była załatwiona. Od czasu do czasu przesyłka tortu i wina się ponawiała. Odwiedzałem go co miesiąc i coraz więcéj zdobywałem terenu. Dysputowaliśmy mało, chciałem wpływać więcéj na jego serce. Powoli począł się modlić; potem przy każdéj mojéj wizycie modliliśmy się razem. Wreszcie po czterech latach oczekiwania zwyciężyłem jego upór: wyspowiadałem go. Gdy mu Komunią wielkanocną podawałem jako obłożnie choremu w pomieszkaniu jego, prosił mnie, żeby w obecności mojéj mógł kilka słów do syna swego przemówić. Chętnie zgodziłem się na to. „Słuchaj Jakobie, ojciec twój odnawia dziś pierwszą Komunią św., którą przed 79 laty otrzymał. I ty zaniedbałeś się. Prawda, masz wolną wolę; lecz dobrzeby było, gdybyś tak uczynił jak ojciec twój.“ Przyjął Najśw. Sakr. z wielkiem nabożeństwem. W 6 miesięcy późniéj zbliżył się dla starca kres życia. Sam mu udzieliłem Ostatnie Sakramenta; mając 92 lata zasnął spokojnie w Bogu.

Powna zakonnica św. Wincentego a Paulo odwiedzała przez 6 miesięcy chorą kobietę: mimo gorliwéj pracy nad nią, do spowiedzi nakłonić ją nie zdołała. Zawsze miała ona wymówkę: to była zbyt cierpiącą, to znów za mało chorą, aby Sakramenta św. przyjąć, to znowu było jéj za trudno, albo nie wiedziała, jak się do tego zabrać miała. W rzeczywistości zaś największa przeszkoda pochodziła od jéj męża, który nie chciał księdza widzieć na oczy. „Toby znaczyło zadać cios śmiertelny mojéj żonie, mówił, gdyby zaś jednak jaki ksiądz miał się tu pokazać, wyrzuciłbym go za drzwi.“ Gdy jednak ta niewiasta czuła, że jéj koniec się zbliża, powiedziała do siostry, że gotowa jest przyjąć księdza, ale dobrego i starego. „Stanie się waszemu życzeniu zadość, poślę po dyrektora Przenajśw. Rodziny, ojca robotników i robotnic.“ Siostra przychodzi do mnie i powiada, że chora życzy sobie księdza, nie wspominając jednak, że mąż pilnuje drzwi i sam je otwiera; zauważyła tylko, że nie jest grzeczny. Już dobrze, odpowiadam, ponieważ ta niewiasta mnie sobie życzy, rzecz załatwię w dobroci. Zgłaszam się do pomieszkania téj niewiasty. „Czy tu nie mieszka pani X.?“ „To jest moja żona, czego Pan sobie życzysz?“ „Ah, to żona Pańska, tegom nie wiedział; lecz powiedziano mi, że mnie chce widzieć.“ „A ja Panu powiadam, że go nie wpuszczę, wynoś się jak najspieszniéj.“ „Pójdę, przyjacielu, nie przyszedłem naruszać praw obcego domu, i nie chcę widzieć żony waszéj bez waszego pozwolenia.“ Po tych

słowach kładę kapelusz na głowę i zabieram się do odejścia — lecz zostaję. „Przyjacielu, mówię, widzę, że jesteś człowiekiem serca i kochasz swoją żonę.“ „Tak jest, kocham ją.“ „Czyby tedy nie bolało cię, gdybyś jéj krzywdę miał wyrządzić?“ „Zapewne.“ „Wolałbyś zatem wyświadczyć jéj raczéj przyjemność.“ „Bezwątpienia.“ Zwracając się do choréj, mówię: „I pani kocha męża swego?“ „Z pewnością, X. proboszczu, jest on najlepszym mężem na świecie.“ „Zacni ludzie! to się zowie znakomite pożycie rodzinne! Tak, moi kochani, jestem z was zadowolony, że chcę prosić P. Boga, aby choréj przywrócił zdrowie... Nie prawda przyjacielu, pozwolisz abym przy jéj łóżku zmówił Ojcze nasz o jéj zdrowie.“ Mąż przystał na to. „Czy teraz nie lepiéj pani?“ „O tak, księże proboszczu.“ „I nie życzyłabyś pani, bym ci powiedział kilka słów pociechy?“ „Proszę bardzo.“ Do męża się tedy zwracając, prosiłem go, by nas kilka minut samych zostawił, i nie czekając jego odpowiedzi, schwyciłem go za ramię i wysunąłem go łagodnie za drzwi. Każdy zrozumie jaki to był rodzaj pociechy — była to spowiedź zupełna w obec grożącego niebezpieczeństwa, tak krótka jak tylko było możebnem. Załatwiwszy tę sprawę, wpuszczam napowrót męża. „Przyjacielu, spytaj się żony, czy nie jest zadowoloną.“ „Bardzo jestem zadowoloną“, odrzekła. A gdy mu mówiłem, że żona chce Pana Jezusa przyjąć, zbladł od wzruszenia, lecz nie miał śmiałości się sprzeciwiać. Na drugi dzień przybyłem do choréj, która wnet potem skonała. Pocieszając męża, mówiłem do niego: „Żona pańska dobry dała panu przykład; musisz ją naśladować. Jest ona uratowana, w niebie się zobaczycie; uczyń to samo co ona uczyniła. Przyjdź do mnie a wszystko będzie dobrze.“ Wzruszony odrzekł: „Wiem dobrze, że tak stać się musiało.“ Uradowany uściskałem go — i znowu grzesznik jeden się nawrócił.

Przy ulicy du Bac, w pobliżu seminaryum missyi zagranicznych mieszkał niepoprawny grzesznik, który, mimo że koniec jego się zbliżał, nie chciał przyjąć Sakramentów św. Próbowano różnych sposobów, ale nienawiść jego do księży była tak wściekłą, że wszystko było daremne. Już miało nastąpić konanie; z trwogą i drzeniem oczekiwano chwili, w któréj ta dusza w tak okropnym stanie miała stanąć przed sądem Boskim. Pozostawał tylko jeden środek ratunku: zawołać jak najspieszniéj O. Milleriot. Przybywa natychmiast; chory leżał bez przytomności. Ksiądz klęka przy łóżku i odmawia różaniec. Chory otwiera nagle oczy i krzyczy: Czego chce ten pop odemnie! Wściekłość przywraca mu na chwilę siłę, powstaje i wymierza Ojcu M. policzek. Ten nadstawia bez wahania twarz z drugiéj strony i otrzymuje drugi policzek. Teraz dopiero wstaje ksiądz, chwyta chorego za rękę i mówi: „Słusznie, słusznie, nie zasłużyłem na nic lepszego, jednakowoż zaprzestaj mnie bić, gdyżbyś się zanadto zmęczył.“ Zdziwiony i zawstydzony wyjęknął chory: „Czego tu chcesz właściwie?“ „Duszę twą ratować, mój przyjacielu!“ To jedno słowo przywróciło spokój umierającemu, przemienił się od razu w innego człowieka, posłuszny jak dziecko, spowiadał się, przyjął inne Sakramenta i trwał w skrusze i poddaniu się chrześciańskiem aż do końca.

Téj „pięknéj historyi“ X. Milleriot nigdy sam nie opowiadał: jego skromność i pokora na to nie pozwalała; dowiedziano się o niéj od naocznych świadków téj wruszającéj sceny.

Tak samo ma się rzecz z następującą opowieścią:

W pewnéj rodzinie, któréj wszyscy członkowie za zaszczyt sobie uważali nazywać się wolnomyślnymi, leżała niewiasta na łożu śmiertelnem. Miłosierne osoby ze sąsiedztwa kusiły się podaremnie sprowadzić jéj księdza. Każde nowe usiłowanie w tym kierunku wywoływało nowe wybuchy wściekłości i ściskało coraz mocniéj szatański łańcuch w około choréj; zwątpiono prawie o pomyślnym skutku usiłowań; pomyślano w końcu o X. Milleriot. O. przybywa, puka do drzwi, stoi już na progu. Lecz daléj nie chcą go puścić, a ponieważ stara się przedrzeć, rzucają się na niego z wściekłością i kopiąc go nogami, zrzucają go z wązkich schodów. Powstawszy natychmiast, idzie ponownie powoli do góry i mówi z uśmiechem: „Przyjaciele moi, wprawdzie zasługuję na to, lecz nie mamy czasu do tracenia, dusza chce być uratowaną.“ Po tych słowach opadają pięście, milknie krzyk i droga jest wolna. Bez wszelkiéj dalszéj przeszkody może teraz umierającą wyspowiadać i do innych Sakramentów św. przysposobić, a nawet korzystać z téj sposobności, aby reszcie członków rodziny przemówić do sumienia.

Razu pewnego wołano O. M. do konającego, który nawet nie miał ślubu cywilnego a jednakowoż od „towarzyszki życia“ był obsługiwany. Już dwóch księży oddalił, grożąc, że jak jeszcze jeden się odważy przyjść, to go wybije. O. M. przychodzi i wstępuje do pokoju chorego. Widząc chory sutannę, zbiera ostatek sił, chwyta za kij i rozkazuje księdzu natychmiast się oddalić, inaczéj go uderzy. O. M. spogląda na niego z uśmiechem i mówi: „Cierpisz bardzo, febra cię trawi; może ci to ulży nieco, gdy mnie wybijesz; jeśli ci to rzeczywiście ulgę przyniesie, to bij — kilka razów mniéj lub więcéj, od tego nikt nie umrze.“ Przy tych słowach nadstawia mu swe plecy i czeka na razy, ale napróżno. Kij wypada z ręki drżącéj chorego, chory prosi o przebaczenie i spowiada się. Następnie mniemana żona musi klęknąć przy łożu i oboje przysięgają żyć jak brat i siostra. Po krótkim czasie chory umarł w najlepszem usposobieniu.

Podobnych opowieści z żywota świątobliwego zakonnika jest więcéj w wspomnionéj książeczce, świadczących o licznych nawróceniach grzeszników, dokonanych gorliwością o zbawienie dusz bliźnich. Tego rodzaju przykłady gorliwości i miłości dusz przemawiają potężnym głosem do serc pasterzy dusz: idź i czyń podobnie.